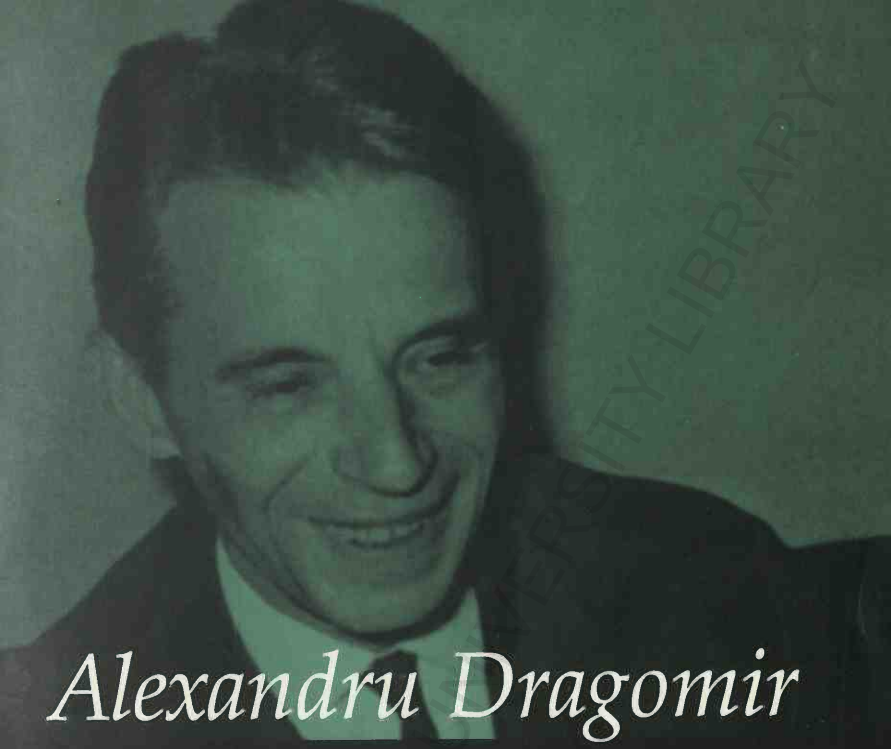


Alexandru Dragomir

Cinci plecări din prezent

EXERCIȚII FENOMENOLOGICE

II 371.822

HUMANITAS

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
II 371. 822

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CINCI PLECĂRI DIN PREZENT

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ALEXANDRU DRAGOMIR s-a născut în 8 noiembrie 1916 la Zalău. După studii de drept și filozofie la Universitatea din București (1933–1939), pleacă la Freiburg pentru a-și da doctoratul cu Martin Heidegger. Rămâne aici vreme de doi ani (1941–1943), dar, în preajma susținerii doctoratului, este rechemat în țară și trimis pe front. După 1948, datorită conjuncturii istorice, devine un filozof clandestin: este cunoscut într-un cerc foarte restrâns și nici măcar prietenii nu știu dacă preocupările sale filozofice se concretizează sau nu într-o operă. Moare la 13 noiembrie 2002 fără să fi publicat vreodată ceva. Abia după moartea sa ies la iveală „caietele Dragomir" conținând un uimitor exercițiu de gândire solitară pură.
În 2004 editura Humanitas a publicat primul volum sub semnătura lui Alexandru Dragomir: *Crase banalități metafizice*. Următorul volum al lui Alexandru Dragomir, aflat sub tipar, este *Caietele timpului*.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

395267

Alexandru Dragomir

Cinci plecări din prezent

EXERCIȚII FENOMENOLOGICE

Ediție îngrijită de
GABRIEL LIICEANU

385922
B.C.U. IASI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

ALE
ROMANIA / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta și prezentarea grafică
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DRAGOMIR, ALEXANDRU
Cinci plecări din prezent: exerciții fenomenologice / Alexandru Dragomir; ed. îngrij. de Gabriel Liiceanu – București: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-0988-9

I. Liiceanu, Gabriel (ed. șt.)

14(100) Fenomenologie
165.62

© HUMANITAS, 2005

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19 fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0988-9

1 5.NOV. 2005

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

După publicarea volumului *Crase banalități metafizice*, alcătuit din transcrierea și prelucrarea prelegerilor private ale lui Alexandru Dragomir, a apărut răgazul necesar pentru punerea în ordine a arhivei sale. Cele peste o sută de caiete și carnete, precum și foile volante rămase de la Dragomir au putut fi structurate pe mai multe secțiuni, datate și numerotate ca atare. A rezultat astfel o secțiune de scrieri originale (A), o secțiune de conspecte și comentarii (B), o secțiune de note de curs, de note de seminar și miscellanea (C), o secțiune de corespondență (D), o secțiune de documente (E).

Cea mai importantă secțiune — secțiunea A, de scrieri originale — a fost subîmpărțită, urmându-se criteriul suportului material al notației, în A I (Caiete) și A II (Carnete). Foile volante au fost distribuite, în funcție de momentul în care au fost scrise, într-unul sau altul dintre caiete. În cadrul secțiunii, caietele au fost rânduite cronologic, rezervându-se totuși caietelor tematicii timpului primele nouă poziții (A I 1–A I 9). Caietele A I 10–A I 37 conțin eseuri tematice extinse, dezvoltări de două–trei pagini pe o idee, reflecții și notații ce nu depășesc câteva rânduri și, presărate printre ele, extrase de lectură sau conspecte.

Volumele care urmează să apară sunt extrase din această materie primă a secțiunii A și vor fi alcătuite după criterii

combinate de ordin tematic, cantitativ și cronologic. Un volum care se conturează de la sine este cel alcătuit din primele nouă caiete ale secțiunii A, cele dedicate problematicii majore a gândirii lui Dragomir — problematica timpului —, și care se întind pe o perioadă de peste 50 de ani (1948–2000). El va purta titlul *Caietele timpului*. Un alt volum — cel pe care îl publicăm acum — este alcătuit din scrierile de maximă întindere cuprinse în caietele A I 10–A I 37 (să le spunem „macro-eseuri") și din notațiile tematice care nu depășesc câteva pagini („micro-eseuri"). Acest volum se întinde la rândul lui pe o perioadă de câteva decenii, având ca centru de greutate anii '80–'90. Un al treilea volum alcătuit pe baza secțiunii A a arhivei Dragomir ar strânge laolaltă toate notațiile, reflecțiile etc. existente în caiete, precum și materia secțiunii A I 2, cea a carnetelor, folosite în mod expres de Dragomir pentru notațiile de mică întindere. Acest volum ar strânge, așadar, din A I 10–A I 37 toate notațiile care au rămas după publicarea volumului actual (*Cinci plecări din prezent*) — eliminând desigur fișele de lectură sau conspectele — și s-ar complini apoi cu materia carnetelor din A I 2, preluând titlul (sugestiv) al celor șase carnete mai importante ale secțiunii: *Semințe*. Nu este câtuși de puțin exclus ca după epuizarea secțiunii A, dincolo de volumul de prelegeri și de celelalte trei amintite (*Cinci plecări din prezent*, *Caietele timpului*, *Semințe*), cercetarea viitoare a arhivei, în special a secțiunii B (conspecte și comentarii), de departe cea mai voluminoasă (peste 70 de caiete), să scoată la suprafață un volum sau mai multe de comentarii istorico-filozofice dragomiriene.

Volumul de față este alcătuit exclusiv din materia secțiunii A I, în speță din caietele A I 10–A I 37 și din foile

volante distribuite după criterii cronologice în aceste caiete. *Partea întâi* a volumului cuprinde toate textele de respirație mai largă (Dragomir nu a scris niciodată în mod discursiv, nefragmentat, mai mult de 10–12 pagini pe o temă, textele cele mai „lungi" sfârșind fără un sfârșit propriu-zis — dând pur și simplu senzația de abandon — sau alteori întrerupându-se cu notația „M-am plictisit"), care, prin libertatea exterioară a tratării, ar putea fi numite „eseuri", ceea ce de fapt nu sunt, pentru că disciplina lor interioară și „metoda" care le străbate pe toate ne obligă să le calificăm cu mult mai mare îndreptățire drept „exerciții fenomenologice". Le-am numit așa pentru că ele sunt realmente o manieră de verificare a „văzului fenomenologic". Dragomir nu face asociații speculative impresionante de tip eseistic în marginea unei teme care îl provoacă înspre o „idee" originală. El vrea să vadă ce anume aflăm dacă suntem dispuși să trecem dincolo de aparența tocită a obiectelor familiare. Ceea ce îl preocupă pe el este extra-ordinarul lucrurilor ordinare, înțelesul ascuns al obiectelor și întâmplărilor umile care ne înconjoară și care, înconjurându-ne clipă de clipă cu sub-înțelesurile lor, ne alcătuiesc viața, terminând prin a fi, *tocmai ele*, cele mai importante. Sub ochii noștri, în urma acestor „exerciții" atât de unitare în formidabila lor varietate (e de ajuns, pentru a o surprinde, să privim sumarul volumului), se conturează teritoriul vast al unei *filozofii domestice*. Din acest punct de vedere, paginile acestui volum reprezintă cea mai bună introducere în pragmatica fenomenologică și ele pot fi citite ca atare de către oricine vrea să afle ce este fenomenologia și la ce anume poate ea folosi. *Partea a doua* a volumului reproduce — pe texte de mai mică întindere, dar pe o arie tematică considerabil extinsă — procedeul „exercițiilor" din partea întâi. Ea creează, în și mai mare măsură decât prima parte

a volumului, senzația de curiozitate filozofică infinită a autorului și, astfel, de nelimitare a domeniului de aplicare a fenomenologiei.

Am prevăzut la sfârșitul volumului câteva pagini de *Surse bibliografice*, în care am indicat proveniența fiecărui text în cadrul secțiunii A I. În interiorul fiecăreia dintre cele două părți, o dată selecționate după criteriul întinderii lor, textele au fost dispuse în ordine cronologică. Cu excepția textelor datate de Dragomir însuși sau a celor databile prin referința la un eveniment lesne de încadrat cronologic, textele nedatate preluate din caiete sau din foi volante nu sunt databile decât aproximativ, prin recursul la aspectul grafiei sau la anumite particularități ortografice (de pildă în paginile scrise între 1955 și 1990, Dragomir folosește „sînt" și „î", după 1990 revenind la grafia cu „sunt" și „â" pe care o folosea înainte de 1955). Așa stând lucrurile, există piese a căror identificare cronologică nu s-a putut face decât în mod lax, la scara unui deceniu. Marea majoritate a textelor care alcătuiesc acest volum este situată oricum în ultimele două decenii ale secolului trecut, dat fiind că perioada anterioară este ocupată precumpănitor de „caietele timpului" sau de scurte notații pe zile (un soi de „jurnal de idei") care vor face parte din volumul separat de fragmente.

Ar mai fi un ultim lucru de spus pe marginea intervențiilor stilistice pe care le-am operat în textele preluate în acest volum. Față de primul volum (*Crase banalități metafizice*), în care intervențiile editorilor s-au impus pe parcursul transpunerii textului din registrul oral în cel scris (au existat comentatori care au vorbit cu acest prilej de un „scandal filologic"), aici modificările față de original au alt sens și alte explicații. Cel mai simplu ar fi să vorbim

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

de o banală operație de „re-redactare" la care este supus orice text aflat într-o editură serioasă și care se vede confruntat cu exigențele publicării. Operație care este cu atât mai amplă, cu cât redactarea originară (a autorului) este mai neglijentă. Însă la Dragomir e vorba de altceva (sau de mai mult) decât de o „redactare neglijentă".

Dragomir nu și-a propus niciodată să ofere textele sale unei edituri; el nu a scris niciodată în vederea publicării, *ci doar pentru el însuși*. Acest scris nu era făcut să treacă rampa, așa cum un om îmbrăcat în halat și în papuci nu e făcut să iasă la plimbare pe Calea Victoriei. Publicând postum textele lui Dragomir, am considerat că este de cuviință să înlocuim ținuta de casă cu una de stradă. Se pune desigur în această situație întrebarea de ce un om în halat trebuie musai îmbrăcat în costum și scos la plimbare fără să i se fi cerut înainte părerea. (Dar să reținem: și fără ca acesta să fi respins vreodată în mod expres sau categoric perspectiva unei asemenea plimbări!) Răspunsul este: pentru că prietenii lui și cei care, în timpul vieții, l-au iubit și care, în plus, sunt îndrăgostiți de filozofie au considerat că iubitorii de filozofie din țara asta și de aiurea nu vor avea decât de profitat de pe urma plimbării lui Dragomir pe Calea Victoriei. Și tocmai pentru că l-au iubit, prietenii nu-l pot scoate pe Dragomir în public îmbrăcat în halat. Și asta chiar cu prețul unui „scandal filologic". Oricum inadecvat, cred eu. Pentru că în fond nu de o restituire filologică sau literară este vorba aici, nu de resturile neștiute din creația unui autor cunoscut, ci de prima întâlnire cu un gânditor.

Au fost situații, o spun deschis, în care, de dragul clarității textului și al unei bune curgeri (publice) a ideii, intervențiile mele au fost destul de ample. Cu toate acestea nu am intervenit niciodată în vreun fel în economia

gândului, ci doar a transmisibilității lui. Cât de departe au mers aceste intervenții este, pentru relevanța gândirii lui Dragomir, total neinteresant, acest subiect putând cel mult, dacă va fi cândva cazul, să dea de lucru la propriu și să provoace voluptăți viitorilor editori care vor avea curiozitatea să compare textul acestui volum cu originalul arhivei. Am socotit că este normal, ca editor, să mestec până la capăt pentru alții (să fac „digest") ceea ce Dragomir nu-și popusese să mestece până la capăt decât pentru sine. Am făcut-o și cu convingerea că, în afara celor câțiva care i-au cunoscut temele de gândire și gândirea pe viu, nimeni nu ar fi putut prelucra până la nivelul transmisibilului anumite locuri și că, neîntâmplându-se asta, o parte dintre texte și-ar fi pierdut definitiv sensul. Au fost și cazuri în care am avut senzația că trebuie, oarecum, să sculptez într-o materie primă, să înlătur ceea ce era în plus sau să aduc împreună părți disparate care stăteau mai firesc așa, laolaltă. (Textul despre istorie, de pildă, este alcătuit din trei texte aflate în caiete diferite.) Neîndoielnic, ceea ce am făcut aici nu este o întreprindere filologică, deși în rezultatul final este inclus din plin un travaliu important de clasare, descifrare și stabilire de text. Libertatea pe care mi-am luat-o într-un al doilea pas a fost să trec — potrivit faimoasei vorbe — de la exactitate la adevăr, cu speranța că s-ar putea obține în final *un volum frumos*.

Titlurile puse în paranteze drepte aparțin editorului.

GABRIEL LIICEANU

BCU IAȘI

Partea întâi

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tăcem cu toții, despre oglindă. Mărim până la metafizică sexuală legenda lui Narcis, dar împingem oglinda înapoi, printre mobile, ca una oarecare între ele. Tăcere ce are un rost, dacă nu limpede știut, dar totuși simțit oarecum de toți.

Este însă o sfială născută pentru a fi învinsă de mediocritatea „științificului" și e de mirare că (pre știrea noastră) nici un psiholog n-a „atacat-o" până acum. Poate însă pentru că dincolo de faptul că este încă „necercetată", problema (dacă este una) își ascunde rădăcinile printr-o înfățișare de firesc, de „de la sine înțeles", grație căreia trecem zilnic pe lângă ea, ca pe lângă mobila din casă sau vorbele fără cuprins ale zilnicului.

Înainte de a ajunge „obiect de știință", să încercăm însă a vorbi omenește și mai domol despre lumea asta neștiută care e oglinda pentru noi toți, pentru „om".

*

Oglinda este locul de întâlnire cu tine însuți.

În oglindă „te vezi", te uiți la tine. Te vezi numai uitându-te la tine, e adevărat, dar în fine *te vezi*. Ca pe oricare altul, „acolo", în oglindă. Ochiul cu care

te uiți este unul critic, ca față de un străin, și nu voit, ci fiindcă într-adevăr îți apari ție însuți, așa cum arăți în oglindă, ca un străin. Oglinda te redă așa cum apari, cum te văd adică ceilalți și primul gând în fața oglinzii este totdeauna: „Care va să zică așa arăt!"

Cel din oglindă ești totuși tu, nu un străin. Unde e atunci străinul? Neîndoios în tine, cel ce se uită în oglindă, în „punctul de vedere" din care privești. Într-adevăr așa este primul pas al oglindirii: ne uităm la noi ca și când am fi niște străini. Cel din oglindă ești tu, iar „tu", cel ce privește, ești străinul.

Paradoxalul formulării mai slăbește dacă ne gândim că acesta este, în fond, „ochiul critic" cu care omul serios se privește în oglindă. Locul spiritual de unde omul serios se uită la sine este cel al „celorlalți". El este „obiectiv", adică reduce imaginea proprie la neutrul imaginii unei „oarecare" persoane și se privește „ca și când n-ar fi el". Scopul lui este (sau pare a fi) numai acela de a îndrepta greșeli de înfățișare sau nereguli de împodobire. De aceea relațiile lui cu oglinda sunt fugare, voit (sau aparent) nesemnificative și reduse la „strictul necesar". Oglinda devine astfel un „obiect folositor", consultat înainte de a ieși printre „ceilalți" și se așază în vestibul. Aici suntem la antipodul narcisismului, pe care „omul serios" nici nu-l înțelege de altfel, și la o atitudine „făcută", potrivită după un anumit stil de viață. „Făcută" fiindcă mărginește oglindirea la „străinul" care e numai o latură a ei, netezind voit o trăire mult mai complexă.

Într-adevăr: alături de străinul pe care-l simțim în fiecare oglindire, și mereu contrazicându-l, se adaugă

„propriul" imaginii. Ceea ce vezi în oglindă ești *tu*, nu un „oarecare", acel tu învăluit întotdeauna în intimitatea ce alcătuiește toate relațiile tale cu tine însuți. „Eu" sunt cel din oglindă și în privirea ce ți-o dai intră tensiunea curiozității mereu reînnoite de tine, ambițiile, visurile, dezamăgirile sau simplele iluzii, tot ce trăiești și făurești cu tine însuți.

De aceea oglindirea proprie nu este și nu poate fi niciodată simplu neutră. Ea este, știut ori neștiut, întotdeauna încărcată cu un plin sufletesc care se *caută* acolo și de aceea nici nu e o simplă privire, ci de fiecare dată o „întâlnire". În privirea ce ți-o dai ție se uită un ochi mult mai adânc, deschis dinlăuntrul acelei identități cu tine însuți care prilejuiește orice intimitate și care, într-adevăr, face ca privitul în oglindă oamenii să-l facă fără martori, ca pe o intimă treabă sufletească.

Noi, cei de azi, fiindcă suntem așa cum suntem, înțelegem tot mai puțin ce este oglinda. Pe încetul o și scoatem din camerele de locuit și o surghiunim în camera de baie. Ne mai amintim însă de casele vechi, cu oglinzi mari, întinse și mândre de locul de vază ce-l aveau, de oglinzile în cristal ce te surprindeau la treceri de praguri, aruncându-ți chipul pe care abia după aceea îl prindeai ca al tău, de oglinjoarele-n medalion ce așteptau tainic prin colțuri de încăperi înțesate cu mobile, covoare, icoane, praf și miros de vechi. Ochii alergau la ele ca la ghicitoare, cu nerăbdarea și inima strânsă cu care aștepți dezvăluirile de destin.

În aceste oglinzi veneau să se privească cei ce de fiecare dată credeau că se vor putea totuși vedea *cum*

sunt, cei ce căutau să prindă în prospețimea primei clipe sinceritatea unei priviri pe care dragostea de sine și foamea a ceea ce vrei să vezi o făceau de îndată să se risipească, înlocuită de un chip deznădăjduitor de al *tău*, atât de bine știut. Veneau cu toții, gravi și atenți ca într-o luptă, veneau pe ascuns adolescenții ce se caută cu înfrigurare pe ei înșiși și veneau, în fine, femeile cochete ale veacurilor trecute, femei cărora oglinda le era cel mai de preț amic și oglindirea cea mai de seamă faptă. Dincolo de vanul îndeletnicirii lor, îngăduința noastră trebuie să aibă înțelegere pentru faptul sufletesc adânc trăit de frumoasele profesioniste ale oglinzii; pentru căutarea plină de încordare a chipului propriu, pentru necontenita veghe la tot ce e al tău, pentru curajul de a se vedea cu adevărat și mai ales pentru căldura lungilor clipe de melancolie în care se priveau fără a se vedea, în care parcă tot sufletul pare a curge ușor, lin, de la tine spre chipul tău, în tristețea tăcerii din tine.

Să revenim la „normal".

În orice privire în oglindă este o curiozitate cu totul alta decât cea obișnuită pentru chipul omenesc, curiozitate ivită nu din dragoste egoistă, ci, în parte, dimpotrivă; față de propriul tău chip oglindit ai mai întotdeauna acutul sentiment de străin, un străin care ești tu. Străinul trăsăturilor tale nu te îndepărtează, nici nu te face simplu privitor, ca la celelalte fețe omenești străine, ci dimpotrivă *te ispitește*. E o *nevoie* de a te recunoaște în cel din oglindă, de a-ți însuși trăsăturile tale, de a fi una cu ceea ce vezi, nevoie care face ca oglindirea să nu mai fie o privire, ci un întreg proces sufletesc. Se *întâmplă* ceva în tine când

te uiți în oglindă, privitul are un sens, și anume: Asimilarea trăsăturilor tale, a străinului pe care ele ți-l dezvăluie. De aceea, uneori, oamenii nu se pot desprinde din fața oglinzii, stau țintuiți în fața ei cu riscul caraghiosului până ce nu au isprăvit ceea ce se întâmplă acolo, până ce nu s-au „pierdut" în cel din oglindă. Căci cel de acolo ești *tu* și absurdul acesta ispitește. Nu că „te vezi" ca în fotografie sau film, ci mai mult: că te privești privindu-te, că ești *ochi în ochi cu tine însuți*. Drept care oglindirea este mai mult decât o întâlnire, este o conversație[1], cea mai prețioasă fiindcă cea mai spirituală, fiindcă cea mai lipsită de curiozitatea simțurilor. Vrei să știi „cum arăți", fiindcă știi ce ai înlăuntrul tău, știi cum ești, și asta cauți să *vezi*; de aceea ceea ce cauți e ceva pur spiritual: ce *exprimă* fața ta în *cum* este ea; chipul tău, ca o expresie a vieții tale interioare, a „eu"-ului tău. În aceasta sălășluiește motivul setei de a-ți vedea chipul și, în spiritualitatea actului, caracterul oarecum tainic al oglindirii.

Iată-ne ajunși la Narcis. La Narcis, care nu este efebul îndrăgostit de frumusețea-i, nu este băiatul ce se furișează seara printre ierburi, strecurându-se până la fântâna în care apuca să vadă chipu-i îndrăgit, fiindcă prea frumos, atât de frumos încât i-aduce pieirea.

„Je languis, ô saphir, par ma triste beauté!"[2]

(PAUL VALÉRY, *Narcisse parle*)

[1] [Remarca lui Mircea Vulcănescu] Nu, căci „al doilea" nu are existența întreagă a persoanei cu care conversezi. E o fantomă, un dublu, coautorul. (Compară cu „rugăciunea".)

[2] „Tânjesc, safir, prin trista-mi frumusețe" (*fr.*), n. ed.

Nu, ceea ce îl aduce pe Narcis e mult mai omenesc, mai aproape de orice om. Este setea de a se vedea pe sine[3], setea de minunea de a se putea privi ochi în ochi, dorința supremă a oricărui om cu viață interioară: de a fi cu sine însuși. Ispită mare fiindcă, dacă ar fi posibilă, ea ar fi tocmai realizarea vieții interioare a nesfârșitei conversații cu tine însuți.[4]

„Oglindirea" ar fi din punct de vedere exterior, fizic, material, sau cum vrei să-i spui, ceea ce viața interioară este din punct de vedere pur spiritual. De unde și dorul de a se privi, precum și taina, și discreția ce însoțesc, pentru Narcis, oglindirea în fântână.

Cu mâinile prinse de marginea fântânii, Narcis nu se mai poate desprinde, nu mai poate nici măcar gândi ori simți altceva, fiindcă oglindirea nu e o clipă, nu se istovește printr-o privire, ci e mult mai mult: acolo se întâmplă o cunoaștere, cea mai intimă, cunoașterea *ta* și toată recunoașterea este necontenit însoțită de farmecul adânc, mult mai adânc decât al oricărei frumuseți, mult mai greu decât al oricărui lucru străin pe lume, farmecul „propriului", al legăturii cu tine însuți, al „conștiinței". Narcis nu pleacă, nu poate pleca, nu pentru că ar fi rămas fermecat de drăgălășenia trăsăturilor lui, ci pentru că în oglindire se *întâmplă* o asimilare a trăsăturilor sale și pentru că el știe că tocmai *el* este cel din fântână.

Dar încercarea lui nu duce nicăieri, fiind de la început sortită zădărniciei. Căci în orice oglindire

[3] [Remarca lui Mircea Vulcănescu] Setea veșnic înșelată. Căci nu te vezi pe tine. Acesta este misterul oglinzii.

[4] [Remarca lui Mircea Vulcănescu] Obiectivarea subiectului îl incită.

cauți să vezi „străinul" care ești tu văzut de afară, cauți *să te privești*, dar privirii tale nu-i răspunde decât o singură dată privirea ta, după aceea recunoașterea se unește pe încetul în dragostea de tine și nu mai izbutești să te vezi, fiindcă oglindirea, tocmai pentru că reprezintă viața interioară, este vană, iluzorie, când se reduce la actul pur al conștiinței. „Te privești pe tine" este relația ce definește conștiința (Schelling, *Das System des transzendentalen Idealismus*), care nu este însă altceva dacă rămâne la ea însăși.

De aceea întâmplarea lui Narcis devine o dramă și de aceea când, după multe dăți de însetate, dar zadarnice căutări de sine, Narcis înțelege — *văzând, uitându-se* la sine — că nu va ajunge niciodată să se vadă cu ochii, să fie acolo unde e el, cel din fântână, unde vrea totuși să fie, fiindcă el este acolo, atunci mâinile i se desprind și, pierdut, alunecă într-acolo, pentru a isprăvi, pentru a se uni absurd cu cel din pânza apei, cufundându-se.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Orice relație între oameni cuprinde:
1) ceea ce înregistrezi și nu știi
2) ceea ce înregistrezi și știi și nu comunici
3) ceea ce înregistrezi și știi și comunici

„Comunicarea" ocupă deci numai o parte din relațiile interumane, parte care poate fi mai mică sau mai mare, dar care nu ocupă niciodată totalul relației. Un lucid locvace comunică cel mai mult, iar un taciturn nelucid, cel mai puțin.

De exemplu, doi oameni se întâlnesc și stau de vorbă, adică își spun diverse unul altuia (3). Pe lângă asta, fiecare înregistrează, de pildă, cum arată celălalt, ce ticuri are, că se exprimă prolix, că nu știe să spună un banc, că e scump îmbrăcat, că se uită după femei, că seamănă cu fratele lui sau cu o altă persoană, neînrudită; sau că, dacă e femeie, observă, să zicem, că e drăguță, că ar vrea să se uite la picioarele ei etc. (2). Dar mai sunt o seamă de lucruri pe care nu le știi, de pildă că avea o sacoșă grea, că era proaspăt tuns, că i-a crescut mai mult mustața, că repetă unele cuvinte, că te enervează după cinci minute. Ba se poate chiar presupune că multe din cele înșirate înainte sunt înregistrate de unii doar în mod inconștient.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

Din (2) fac parte de obicei cele extreme: neplăcutele și preaplăcutele. Dar mai fac parte și cele pe care nu vrei să le spui, fiindcă știi că *după* ce le spui ele devin altfel și totul, până la urmă, „devine" altfel.

Această ultimă grupă poate duce ea însăși la o comunicare interumană nespusă. De pildă: vezi pe cineva că face ceva rău, el neștiind că-l vezi, dar băgând de seamă după aceea. Nici unul nu face nici un gest, totuși comunicarea (A: „Te-am văzut ce ești în stare să faci" și B: „Știu că m-ai văzut") s-a făcut, adică s-a *întâmplat*. La fel când îți dai în petec în public (te-ai enervat sau ți-a scăpat ceva ce nu trebuia spus) și când *simți* comunicarea tăcerii celorlalți, de pildă.

Dar această comunicare nespusă devine uneori mijlocul de bază al comunicării, de pildă într-o îndelungată intimitate (soț–soție, prieteni foarte vechi etc.). Nu-și prea vorbesc, n-au ce-și spune. În așa-zisa lor „înțelegere tacită" este un soi de baraj de comunicare, născut din lipsa de „străinătate" a celuilalt, care e reversul intimității îndelungate. Nu se înțeleg tacit, ci au obosit poate unul de celălalt. Înăuntrul intimității (rămasă în continuare și putând fi pozitivă în continuare) s-a despărțit fiecare în lumea lui, *din care* îl înregistrează pe celălalt, ca într-un fel de independență dependentă: independență de judecată și dependență de *Zusammensein*, de faptul de a fi împreună. Acolo este un întreg domeniu de comunicare nespusă, cu semnele, regulile și dialectica ei speciale, unul în care comunicarea și iritarea stau adesea laolaltă.

Înainte de orice spus ar trebui rezolvate următoarele: 1) Ce spui. 2) Dacă spui. 3) Cui spui. 4) Când spui. 5) Cât spui. 6) Cum spui.

Toate sunt clare și pot fi dezvoltate fără mare bătaie de cap. Astfel, de exemplu, punctul 3:

a) alegerea lui *cui* spui, adică evitarea celorlalți (cărora nu le spui) și hotărârea să spui celui căruia o spui;

b) cine este cel căruia te-ai hotărât să-i spui, adică ce fel de om-primitor este, ca interlocutor;

c) dacă, cât și cum poate înțelege ce spui;

d) dacă va spune mai departe sau nu (tranzitivare);

e) presupunând că va spune mai departe:

– cui va spune
– ce vor face, la rândul lor, cei cărora le va spune
– câți vor fi
– dacă e bine sau rău că se va răspândi ceea ce am de gând să-i spun

f) cum va deforma, dacă va spune mai departe ceea ce i-am spus, sau pur și simplu cum va fi când va „*trans*mite"; etc., etc.

Însă vreau, la punctul 2 („Dacă spui"), să-mi notez ceva: afară de „oportunitatea" spusului sau de tainicul ei, trebuie ținut seama că *ceea ce* spui înțepenește oarecum obiectul comunicării. Sunt aici două momente:

1) Ceva ce există (*realiter* sau altfel) încă nespus *intră* în lumea spusului, devine spus și, astfel, își schimbă natura. Și anume:

a) nespusul (și e covârșitoarea majoritate în ceea ce trăim) are lumea și evoluția lui proprii, care sunt,

oarecum, altceva decât mine. Nu ca „inconștient", „subconștient" sau mai știu eu ce. Freud a arătat (dar cum?) heterogenitatea acestor lumi în întrepătrunderea lor, dar a începenit cu „inconștientul", îngust, neclar și pre-judecat. Aici e vorba, invers, de faptul că pătrunderea spusului, când „surprinde" nespusul, deformează, întocmai ca fotonul lui Heisenberg. Când mă hotărăsc să spun, nu trec de la nespus la spus, ci transfer un nespus în spus; indiferent de „reușita" spusului. Cea mai bună reușită verbală, de exemplu, nu poate spune nimic despre co-lumea (*Umwelt*) a ce vrei să spui (cum cred că a arătat și Mihai Șora, afirmând însă că poeticul izbutește), pentru că această co-lume a nespusului este altceva decât co-lumea spusului. Altfel spus: nespusul este într-o lume și „spunând" ceva prin care-l spui îl rupi de lumea în care el este propriu și-l „faci" element al unei alte lumi, aceea a spusului.

b) spusul schimbă evoluția firească a nespusului, fiindcă introduce relația nespus–spus inversată, adică nespusul dinainte, „identificat" în spus, devine — pentru mine — de acum încolo, spusul, deși, de fapt, acesta doar se suprapune nespusului. Astfel *acopăr* nespusul și spusul devine instrument.

c) spusul, fiind comunicare, este obiectivat și ca atare are evoluția lui proprie, viața lui.

Astfel survine un paralelism între evoluția spusului și nespusului, care e adesea (sau totdeauna) departe de a fi un paralel-ism.

Însă ceea ce este clar este că spusul înțepenește nespusul.

2) Este un anumit „mister" în trecerea de la nespus la spus: atât în momentul „dezvăluirii", cât și în cel al „greutății" cuvintelor și, *last but not least*, în „situația" creată prin spus. Tot ce știu că s-a spus despre „magia" cuvintelor este doar *herumreden*, o simplă pălăvrăgeală, pe de o parte fiindcă „magia" cuvintelor lucrează și asupra gânditorului („valoarea" stă totdeauna de partea spusului: omul este *logon echein*, dotat cu rațiune și vorbire, pe când animalele nu vorbesc), pe de altă parte fiindcă se presupune între spus și nespus relația „adevăr sau fals", fără a se analiza întâi relația „nespus–spus" în *natura* ei de heterogenitate, transformându-se adică relația nespus–spus de la început în relația „cunoașterii", adică subiect–obiect, în care nespus–spus e luat ca de la sine înțeles.

Cele trei momente (dezvăluirea, greutatea și situația) sunt doar o redare simplistă și simplist le și despic aici:

1) *Dezvăluirea* are „magicul" ei tocmai în des-tăinuire. Dar dincolo de magie, ca religie, unde-și are obârșia? Adică de ce dezvăluirea a putut deveni magică? Nespusul ar fi deci „tainic" în el însuși sau în ne-spunerea lui. Simplist sau științific, nu e „sănătos" să spui (cum a rămas privită vorbirea la englezi totdeauna), nu e „corect"; dar asta e doar aplatizarea problemei.

Dezvăluirea prin cuvânt creează un *thaumazo*, un „mă minunez", și învăluie *logos*-ul într-un *deinon* (ca *furchtbar, weil gefährlich, gewaltig*[1]). Spusul creează

[1] „cumplit, deoarece este primejdios, plin de o forță dezlănțuită" (*germ.*), n. ed.

cumva un extramundan și acesta e simțit ca *sacrilegium*[2]. Dar în ce sens e *sacer* nespusul? În cel bun, ca în *sacerdos*, sau în cel rău, ca în *intestabilis et sacer esto*? *Lego* are în „sacrilegiu" numai înțelesul de „fur". Așadar iau ceva al altcuiva sau iau ceva de acolo de unde aparține. Și unde anume aparține este lumea și iau ceva fiindcă *pot* fi extramundan. Dar nu fără primejdie, spusul nu e firesc, adică nu face parte din „fire", adică din lume. Și tocmai de aceea adesea e nevoie de o opinteală, de un curaj ca să spui. (Mulți oameni au o adâncă reticență în vorbire.) Poeticul revine la felul mai dezvăluitor al spusului și este încă *thaumasios*, „mirabil", uimitor, pentru că *simți* acolo *trecerea* de la nespus la spus și *fiorul* că spunerea are intensitatea *deinon*-ului.

În momentul „dezvăluirii" trecerea de la nespus la spus are încă accentul pe nespus. Simți încă din plin lumea de unde s-a „furat" ceva și spusul e încă urmărit de nespus, ține încă de nespus.

---

[2] „jefuire de obiecte sfinte (dintr-un templu), profanare, sacrilegiu". Cuvântul este compus din 1) *sacer (sacra, sacrum)* la al cărui bisemantism Dragomir face în continuare aluzie: pe de o parte „consacrat (unui zeu)", deci *sfânt* (*sacerdos* este slujitorul celor sfinte, preot), pe de altă parte „blestemat, ticălos" (ca vocabula juridică horațiană — *Satire* II 3, 181 — pe care Dragomir o citează mai jos: *intestabilis et sacer esto*, „să fie scos în afara legii și blestemat"). Și 2): *lego, -ere* (a culege, a aduna), care poate să semnifice pe de o parte „a apuca furând", *a fura pur și simplu* — ca în expresia *sacra legere*, „a fura odoare, lucruri sfinte" —, iar pe de altă parte „a culege cu ochii", *a citi*, ca în expresia, pe care Dragomir o menționează, *sortes legere*, „a citi oracolele" (vezi și *sortilegus*, „ghicitor, profet") — n. ed.

2) *Greutatea* cuvintelor.

Astăzi, când exactitatea, corectitudinea sunt „criterii", deci când exprimarea „tinde spre ceva" și nu „vine de undeva", e mai greu de priceput greutatea cuvintelor, deși ea joacă din plin în viața noastră și „ține" de noi. De exemplu, discursurile ca mijloc de conducere, legământul scrisului, ocara, sloganurile, aberația vorbirii (Eugen Ionescu), ședințe, congrese etc.

Greutatea originară a spusului vine din sacrilegiu, dar ea are și un alt sens, cel invers, de a se-ntoarce spre nespus. De pildă, ocara, și de asemenea orice spus care implică un ne-spus, precum ironia.

Magic există un sortilegiu al spusului (tot de la *lego*, ca și în „sacrilegiu", dar în alt sens — *sortes legere*) prin care spusul are „efect", acționează asupra lumii. Astăzi încă, oamenii evită să spună cuvântul „cancer", cum la copii le spui să nu spună „dracu", tocmai fiindcă orice cuvânt este o „invocare". Dar în comunicare, chiar în cea obișnuită, e clar ilogicul că două–trei cuvinte spuse într-un anumit fel și la timpul potrivit pot egala sau depăși o argumentare strictă. Tendința „educată" de a integra numai intelectual (iarăși un cuvânt compus cu *lego*), logic, ceea ce ți se spune reprezintă nu numai o sărăcire, ceva negativ, dar, *à la longue*, ea este pe deasupra iluzorie și dezamăgitoare.

Cum se cântărește un spus? Sigur, după cine, când, cum, de ce, cui îl spune. Dar asta e doar analiză, din care reiese numai că se pot încărca foarte felurit cuvintele. Însă importantă este „posibilitatea" care pre-există pentru ca lucrurile să stea așa și la ea

vreau să ajung. Problema e de fapt complexă, dar acum mă interesează numai greutatea „neștiută" a spusului.

Nu știm, adică nu stăpânim spusul. El poate declanșa ceea ce n-am vrut, n-am prevăzut, independent de înțelesul lui. Adică „simplul" fapt de a „spune" face ca, față de nespusul dinainte, cuvintele să capete greutate și la aceasta mă refer aici. Ceva se *rupe* când spui un lucru, într-un fel nu mai e ca înainte. Nu fiindcă spui lucruri grave sau secrete sau injurioase. Se întâmplă așa cu orice spui, chiar dacă spui numai „plouă". Brusc, vorbirea e prezentă, spusul, cu tot ce implică, s-a întâmplat.

3) *Situația* creată prin spus.

Mulți cred că „e bine" să spui, că ești sincer, deschis, extravertit, lucid, prezent ș.a.m.d., pornind de la prejudecata că spusul e ne-magic. Astfel se ignoră multe realități, unele grele de consecință. Orice spus (dacă nu e minciună sau dacă te determină să nu iei numai conținutul în seamă) face ca ceea ce spui să devină ce spui, adică:

– schimbă o realitate (cea a nespusului);

– este un început, adică creează o nouă realitate, cea a spusului, cu care se merge de acum încolo.

Acest dublu caracter îl înțeleg prin „situația" creată de spus. (Ca exemplu clasic — și extrem: „Nu te mai iubesc.")

Iar acum, m-am plictisit.

[CELE ȘASE DIRECȚII DE MIȘCARE ÎN SPAȚIU]

Platon (*Timaios* 43 a–b) spune că omul are cele șase mișcări: înainte, înapoi, la dreapta, la stânga, în sus, în jos (mai este și cea superioară: circulară, în jurul tău — tot *Timaios*). Sunt cele șase „direcții" de mișcare în spațiu. Ele sunt determinate întâi de corpul omenesc: în *față* = înainte, în *spate* = înapoi, la dreapta (la *mâna* dreaptă), la stânga, în sus–în jos (*ochii*). Dacă mă mișc, deja iau o direcție, un sens: merg înainte (înaintez), înapoi (mă retrag), la dreapta (mă abat la dreapta) ori stânga, urc (în sus), cobor (în jos). Acest sens capătă sens, trecând în simbol:

– Înainte–înapoi devin progres–regres, avans–regres, înaintare–retragere, progresist–retrograd etc.

– La dreapta devine „de bun augur, favorabil" (*Iliada*, 13, 821, *Odiseea*, 2, 154), de unde „dreptaci" = abil, îndemânatic, iar „stângaci" = neîndemânatic (vezi și Platon, *Republica*, X, 614 c–d, unde dreapta–stânga se combină cu sus–jos). Apoi cu dreapta (mâna) se face semnul de „bine venit", de prietenie (*Iliada*, 10, 542 — „salutară cu mâna dreaptă"), de unde și a da mâna (dreaptă) ca „legământ", „credință", „angajament reciproc" (Xenofon, *Anabasis* 1, 1, 6 și 7, 31 și *Iliada*, 2, 341 și 4, 59 etc.), până la platul nostru „a da mâna" (dreaptă).

Pe de altă parte „la stânga" înseamnă *hors du droit chemin*[1], *hors de la droite raison*[2] (Bailly) în Sofocle, *Aiax* 183, iar apoi: sinistru, de rău augur (lat. *sinister*) — ca în *Odiseea*, 20, 242.

„În sus" devine: înălțare, ridicare deasupra, superior-itate, de unde admirația pentru zbor, apoi sus-ul ca loc de fericire: raiul, în ceruri, zenitul, culmea (cel mai de sus), înaltul (cerului) ca simbol de puritate, de asemenea cuvintele din familia lui *cello* (a urca) în latină: *ex-cello, excelsus, excelsitas, excelsior, culmen*. Și toată gnostica cu „sus" ca: excelență, astral, absolut pur etc., etc.

În „jos" devine: coborâre, cădere, decădere („a ajuns foarte jos"), cufundare etc. Spațial, devine Hades, iadul, iar abstract-simbolic devine „adânc", „profund" (*Tiefenpsychologie*), „abisal". De exemplu *hoi kato* înseamnă morții, cei din infern (la Sofocle, *Aiax* 865 și la Eschil, *Perșii* 839).

Sensul trecut în simbol devine apoi valoare și direcțiile se împart în „bune"–„rele": înainte–sus–dreapta = bun; înapoi–jos–stânga = rău. Ele variază însă: de exemplu „josul" e prețuit astăzi ca „adânc", „abisal"; „stânga" în politică e legată de progres (de „înainte") și e opusă „dreptei" (reacționare, regresiste).

Metafore ca: „în spatele a...", „la rădăcina", „la temelia", „în vârful", „culmea", „dedesubtul a..." conțin și ele originar valorificările pozițiilor sau direcțiilor celor șase mișcări. Unele sunt legate de

[1] „care se abate de la drumul drept" (*fr.*), n. ed.

[2] „care cade în afara rațiunii" (*fr.*), n. ed.

structura corpului omenesc: ochii privesc în mod firesc „în față", mâna dreaptă e în mod normal superioară celei stângi (în general stânga–dreapta sunt legate de împerecherea membrelor sau a organelor: mâini, picioare, plămâni, rinichi, ochi, urechi, nări, care implică o poziție specială: mâinile coincid prin suprapunere), picioarele (și mâinile) se mișcă normal înainte etc., ca să nu vorbim (fiindcă eu cel puțin nu știu) de localizarea dreapta–stânga în frenologie și implicând legătura (inversă) cu stânga–dreapta corpului în hemiplegii.

Întrebarea este: toată simbolistica și valorificarea direcțiilor sunt în fond „doar" metafore, sau direcțiile (și „pozițiile spațiale", *topoi*) implică un sens mai greu de înțeles? *Ad primum* este argumentul că valorificarea variază în timp (dar oare nu are un tâlc variația?), *ad secundum*, că legătura spațial–cineticului cu sensul este implicată în activitatea nervoasă superioară, unde nu știm cum se leagă în biologic nivelul practic cu cel teoretic.

Mai este un aspect curios: *Înainte–înapoi* are și un sens *temporal*: *hoi kato* înseamnă și „cei de după", generațiile următoare, iar progresul (în sens propriu: „mers înainte") este temporal. În timp se poate merge înainte (privesc „înainte" — spre viitor — cu ochii minții) sau înapoi. *Sus–jos* capătă un sens *metafizic*: susul e divin (în ceruri e sălașul Domnului, în Olimp, al zeilor), iar jos sunt muritorii și mai jos (dedesubt), păcătoșii. *Dreapta–stânga* capătă un sens *moral*: cei buni sunt la dreapta Tatălui, dreapta e prietenie, fidelitate, cei „drepți".

Sigur însă sensurile au legătură cu orientarea în spațiu, ceea ce mută toată problema în cosmos („orientare" de la *oriens* — [soarele] ce răsare). Vezi magnetismul somatic nu numai la păsări, ci și la om, arabul închinându-se spre răsărit, bisericile creștine cu altarul la răsărit etc.

„Orientarea" are însă două înțelesuri: pe de o parte este, pretențios spus, înscrierea într-o structură cosmică, pe de altă parte e raportarea spațiului la tine însuți. Pe de o parte mă orientez ca să știu unde mă aflu sau încotro s-o apuc: mă orientez în spațiu, fixez ca o hartă spațiul. Pe de altă parte, când mă orientez, în egală măsură pot spune că raportez la mine spațiul înconjurător: la dreapta mea e pădurea, în față piața etc. Apoi însă: Pe de o parte sunt orientat de magnetismul terestru, de revoluțiile astrale și mai știu eu ce. Pe de altă parte *eu* mă orientez, descurcându-mă în spațiu și transformându-l în câmp de acțiune.

Însă în realitate există concomitent ambele înțelesuri ale orientării.

Decât că „orientarea" e omul însuși în spațiu: *ek-staticos*, o dată înțeles ca „afară în spațiu", „deschis spre spațiu", și totodată „viu", adică „raportat la el". Ceea ce ne duce la „orizont" (latinescul *horizon, -ntis* din grecescul *ho horizon* = ceea ce mărginește vederea, de la *horizo* = a mărgini, a limita).

Omul are existențial un orizont (*das Dasein ist räumlich*[3] — Heidegger, *Sein und Zeit* § 24, p. 111), dar totodată un dincolo de orizont posibil; adică orizontul

[3] „*Dasein*-ul este spațial" (*germ.*), n. ed.

e „bătaia" lui, este cât se întinde existențial spațiul *lui* (ca al oricărui animal). Orizontul, ca fiind spațiul *meu*, face posibilă orientarea (direcțiile), care, originar, este *înăuntrul* orizontului meu, determinat, la rându-i, de sensurile corpului meu.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Să zicem că trezirea ar fi hotarul dintre somn și veghe, dintre lumea visurilor și cea aievea. Trebuie să recunoaștem că suntem nedumeriți și în privința uneia, și a celeilalte. Ce ai visat mai răsună încă în tine, dar în scurtă vreme se risipește, se pierde undeva, iar adevărul lumii aievea te cuprinde în el, atotstăpânitor. Lumea visului devine nălucire, iar ceastălaltă, „cea adevărată", de abia acum îți apare în toată „realitatea" ei. Visul devine amăgire, dar el este astfel doar privit din perspectiva treziei, iar adevărul, raportat la cele două lumi, devine îndoielnic, de vreme ce *trăim* și visele.

Pragul trezirii trimite la ambele lumi, despărțindu-le și învederându-le ca atare, aidoma felului în care „acum"-ul împreunează și desparte o clipă de alta și, astfel, tărâmul trecutului și al viitorului. Visul devine vis și lumea aievea devine aievea în cele câteva clipe ale trezirii, în care ești în devălmășia celor două, în „tot-de-a-una"-ul lor.

Mă miră și acum străduința oamenilor dintotdeauna de a tălmăci visurile (de la magie, religii, până la superstiții și psihanaliză), fără ca în prealabil să simtă nevoia de a se fi întrebat cum de e cu putință visul. Lumea în care trăiesc e în afara mea și o percep

prin stimuli din afara mea (oricât de mult sau de puțin am ști despre asta) și o înțeleg ca pe o lume consistentă. Lumea visurilor e și ea, incontestabil, o lume, din care însă stimulii din afara mea lipsesc. Ea e într-un fel *doar o lume a mea*, ieșită din mine ori născocită de mine, și pe care, spre deosebire de cealaltă lume, pot s-o păstrez numai pentru mine. Nimeni din afara mea nu poate ști ce întâmplări visez. Nimeni nu poate intra, fără voia mea, în lumea visurilor mele.

Dar dincolo de faptul acesta, al restrângerii lumii visului la mine, nu există alte elemente pentru a deosebi lumea visurilor de lumea stării de veghe. Pentru că și în vis sunt întotdeauna undeva, pe străzi, pe un câmp ori într-o casă, vorbesc cu oameni, cunoscuți sau nu (dar nu întotdeauna aceiași ca în realitate), mă mânii, mă îngrijorez, mă bucur, fac dragoste, iar uneori, când zbor, de pildă, sunt chiar fericit. Doar că totul se întâmplă să fie „altfel". Mai ciudat este că, în vis, eu sunt tot eu. Ceea ce cu atâta ușurință numim „conștiință" mă însoțește în vis așa cum mă însoțește și în starea de trezie: Sunt tot eu în vis, mie mi se întâmplă ceea ce mi se întâmplă, iar coșmarul pe care l-am trăit continuă să mă stăpânească, tot pe mine, încă târziu după trezie. Se pare, așadar, că între vis și veghe n-ar fi nici o deosebire, nici în privința oamenilor pe care îi întâlnesc și a întâmplărilor pe care le trăiesc, nici în privința conștiinței proprii. Că între cele două este o deosebire, aceasta este o judecată pe care o facem numai în starea de veghe. Din veghe, visul ne apare vis, în vreme ce în vis nu apare niciodată starea de veghe.

În vis, nu spunem niciodată „a fost doar o stare de veghe", în vreme ce, când ne trezim, ne gândim de fiecare dată că toate câte le-am trăit în somn nu au fost decât un vis.

Dar cum e cu putință un vis? Cum e cu putință să trăiesc eu ca eu, toate întâmplările, locurile și ființele ireale din vis — ca reale? Cum e cu putință această dublă lume (dorm aproape jumătate din viață), dând fiecăreia dintre cele două lumi semnul de adevărat și neadevărat? Se spune că lumea reală are continuitate și așa și e. Dar și visurile au câteodată continuitatea lor. Sunt oameni care visează repetat cam același vis și cu toții recunoaștem în vis lumea în care ne aflăm, ca și cum am ști-o exact în felul în care știm și recunoaștem și „lumea reală". Atunci de unde gândul că lumea veghii e cea reală, în vreme ce în lumea visurilor doar „se făcea că"? Căci la trezire știu, fără nici o urmă de îndoială, că „totul nu a fost decât un vis" și că, numai acum, treaz, sunt în realitate. Trezirea mă trezește, mă aduce în „realitate" și provoacă o întoarcere asupra visului, pe care îl judecă. Dacă judecă de la înălțimea „realității" ei, ea îl judecă nu pentru că lumea lui e falsă (există chiar premoniții onirice care se adeveresc), ci pentru că ea e *inexistentă*. Între vis și realitate, problema care survine este cea a existenței. Evident că și lucrul visat există oarecum, numai că lumea lui, inclusiv eu, cel din vis, nu existăm ca atare. Ieftin spus, lumea visurilor e o realitate ireală. Și asta spre deosebire de imaginație, prin care plăsmuiesc în mod conștient o irealitate și în care caz e vorba doar de

o *Bewußtseinsmodifikation*, de o „modificare de conștiință", cum ar spune Husserl.

Mai precis, în vis sunt eu și nu sunt eu. *Sunt eu* nu numai fiindcă am conștiința mea obișnuită, dar și pentru că visul vine de undeva din mine și se întâmplă numai și numai înăuntrul meu, fiind, prin firea lui, tainic. Dar în vis *nu sunt eu* fiindcă nu știu niciodată cum e cu putință ceea ce mi se întâmplă, și adesea nu înțeleg „cum de am putut visa așa ceva". (Tocmai aici e și izvorul psihanalizei.)[1] Între cele două lumi despărțite printr-o prăpastie, trezirea este cea care, pentru câteva clipe, aruncă o punte, iar această punte, deși este atât de misterioasă, pot foarte bine să o nesocotesc, de vreme ce ea este aruncată în fiecare zi, putând astfel să-mi pară ceva de la sine înțeles. Dacă mă gândesc mai bine, deșteptarea este un soi de metempsihoză de toate zilele. Pentru că eu trăiesc de fapt *trei lumi*: lumea de ieri, de dinainte de a adormi, apoi lumea visurilor și, în sfârșit, lumea la care mă trezesc, aceeași ca prima și totuși alta, fiindcă mă trezesc la ea ca și cum aș renaște, după revenirea din cea de-a doua lume.

---

[1] *...nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me* (Augustin, *Confesiuni* X, 8.) („... și nici măcar eu însumi nu înțeleg ceea ce sunt. Așadar, sufletul este prea strâmt spre a se cuprinde pe sine însuși; unde oare ar putea să existe partea aceea pe care el nu poate să o cuprindă? Deci cum anume nu îl cuprinde? Mare mirare nu i se naște în suflet în această privință și sunt copleșit de uimire." trad. Gh. I. Șerban, Humanitas, 1998, p. 344)

În clipele trezirii, eu am în mine, răsfrânte cu egale drepturi asupra mea, toate aceste trei lumi. Tendința noastră este de-a trece cu vederea cea de-a doua lume și de a crea un continuum între prima și cea de-a treia lume, punând lumea visului sub semnul irealității ei și eliminând-o astfel din structura lumilor noastre. Refuzăm, cu alte cuvinte, să luăm act de discontinuitatea pe care o aduce în viața noastră lumea visului și, implicit, de felul în care, în fiecare zi, renaștem pentru o nouă lume.

Ajunși aici, e cazul să observăm că există și o stranie analogie între noapte și vis. Noaptea nu e doar lumea păsărilor ce văd în întuneric, a șerpilor care își caută prada, a gândacilor care încep să mișune, ci și lumea imaginației dezlănțuite, lumea duhurilor, a fantomelor, a nălucirilor de tot felul, a fricii zămislitoare de primejdii neștiute (în care credem și nu credem). Pe scurt, această lume care, fiind și lumea visului, este noaptea romanticilor. Există însă și noaptea senină, în care depărtarea se întinde până la stele și în care suntem cuprinși de gândul liniștitor de a fi o parte a universului. Noaptea e de aceea și timpul universului, a ceea ce rămâne de necuprins la scară omenească, la fel cum ziua e timpul vileagului, al preajmei care, chiar dacă este împinsă, ca astăzi, la scară planetară, tot preajmă rămâne. Noaptea senină e lumea sferelor cerești a lui Pitagora și lumea cerului înstelat a lui Kant.

Dar numai oamenii visează și se trezesc? Nu visează oare și florile, și copacii, și dihăniile? Nu știm încă dacă toate acestea visează, sigur este însă că toate

se trezesc. Florile își deschid corolele, animalele își deschid ochii și toate se redeschid spre lumea trezită.

Adevărul este că reintrăm cu toții în lume ca și când nu am fi fost rupți de ea, iar somnul ar fi fost doar o întrerupere. Reintrăm ca și când am reîncepe ceva. Dimineața este începutul-reînceput al sărbătorii luminii. Dar el este un reînceput de atâtea ori reluat încât nici măcar nu ne mai dăm seama în ce măsură el ascunde tainele întunericului și ale luminii. Suntem atât de mult prinși în această venire revenită încât nu mai sesizăm în toată amploarea și misterul lui ciclul zi/noapte îngemănat cu cel veghe/somn înăuntrul circadianului. Soarele își începe de fiecare dată, fără ca faptul acesta să ne mai mire, drumul ceresc, noi începem drumul zilei noastre și întreaga fire „începe", renăscută, să trăiască. Tot ceea ce facem în primă instanță, după trezire, poartă semnul începutului de drum și al pregătirii pentru călătoria noastră diurnă: spălatul, eventual câteva mișcări de înviorare, trecerea în revistă a principalelor momente ale zilei și, în sfârșit, punerea pe calea spre treabă. Făcând asta în fiecare dimineață, noi avem un moment în care con-sunăm cu toată firea, avem o scurtă împreunare ce se risipește apoi, pe măsură ce intrăm în ritmul zilei noastre. Este un *fapt* faptul acesta al dimineții, care există *altfel*, și totuși la fel de obiectiv ca lucrurile, vietățile sau noțiunile. Aristotel (*Fizica* III 6, 206 a) a fost, după câte știu, cel dintâi gânditor al filozofiei occidentale care a constatat existența entităților temporale. Dimineața este un *fapt*, tot atât de real ca mierla sau scaunul, numai că *în alt fel*, real cum e și amurgul, opusul dimineții,

real ca sfârșitul zilei în raport cu începutul ei. În ce constă deosebirea dintre aceste două entități temporale? În *orientarea* lor: ca început, dimineața este orientată spre viitor, iar ca trecut, amurgul este orientarea spre trecut. Suntem plini de viitor dimineața și plini de trecut în amurgul zilei, chiar dacă noi nu ne gândim așa, chiar dacă de multă, de foarte multă vreme, noi nu mai ținem seama de faptul dimineții sau de cel al serii. De mai bine de două veacuri, de când am fost scoși din natură și cufundați în istorie, de când trăim închiderea noastră cu noi înșine, noaptea este tot mai mult cuprinsă de lumina artificială care își are sursa în noi, în timp ce ziua a devenit o deschidere spre treabă ce stă sub semnul progresului. Pare că am uitat cu totul dubla față a oricărei isprăvi omenești, faptul că viața noastră se împarte în chip natural între noapte și zi.

Rândurile de mai sus nu răspund la nici o întrebare. Ele sunt doar un simplu bilanț negustoresc, purces din nevoia unei mai drepte cumpăniri în traiul nostru de toate zilele.*

---

* În caietul A I 20 („Caietul urs") pp. 69–71 se găsește următoarea notație:

„De ce fug visele la trezire? Și de ce se destramă realitatea la adormire? Este o «lume a veghii» și «o lume a visului»? Lumea veghii stă sub zodia regulilor, a *legilor* care țintuiesc lumea, pe când lumea viselor stă sub zodia *semnelor*, care sunt și nu sunt realități, de vreme ce se autoanulează în alte semne și «trec în».

Dar sensul?"

UZURA

Uzura este urmarea îndelungatei folosiri a lucrurilor: pantofii se scâlciază, hainele se boțesc și capătă luciu, mobila capătă patină, până și treptele de piatră se tocesc după nenumărate călcături. Toate lucrurile arată o mai mare sau mai mică vechime și toate lasă să se vadă că au fost folosite de mai multe ori. Ele poartă, toate, pecetea timpului scurs și a întâmplărilor prin care au trecut, care sunt tocmai folosirile lor. Dar lucrurile se uzează încet-încet, pe nesimțite, și nicidecum sub forma unor puncte-eveniment. Uzura este o acumulare cantitativă lentă și cel mai corect este să se vorbească, în cazul lucrurilor uzate, de „grade de uzură".

Uzura lucrurilor, a artefactelor, trebuie deosebită de felul în care „se uzează" anorganicul sau lumea viului. Acțiunea factorilor externi, a ploii și a vântului, de pildă, asupra rocilor și, astfel, erodarea lor, nu este uzură, așa cum nu reprezintă o uzură nici procesele firești care intervin în lumea viului: ofilirea florii, putrezirea poamelor, zbârciturile feței. Îmbătrânirea nu este o uzură al cărei opus ar fi creșterea copilului nou-născut. Dacă uzura trebuie să aibă un contrar, poate că el este „lucrul nou", care, evident însă, nu cunoaște apoi intrarea în proces

specifică unei ființe vii. Noul (pantoful nou-creat, de pildă) nu este echivalentul nou-născutului, care apoi, treptat, îmbătrânește. Nu putem vorbi în termenii aceștia, în privința artefactelor, decât antropomorfic. Am putea spune că un lucru, creat fiind, se naște, apoi, lent, se uzează, iar la urmă se rupe, devine deșeu, adică „moare", mistuindu-se în „transformarea" materiei prime. Dar de fapt corect nu este să vorbim așa, pentru că viul, spre deosebire de orice obiect creat de noi, are o vreme de creștere (cale de 16–18 ani la om) pe care nu o întâlnim la lucruri. Iarăși uzura depinde întotdeauna de frecvența unor factori exteriori (cât de des mă folosesc de un lucru), pe când în cazul viului evoluția care duce la destrămare este în mai mare măsură interioară și este înscrisă în firea ființei vii din capul locului.

Să observăm totuși că, dincolo de uzura lucrurilor făcute de noi, există o uzură care de fapt ne implică pe noi înșine, sau care, mai corect spus, se întoarce asupra noastră, psihologic, spiritual sau oricum am vrea să-i spunem. Cuvintele, bunăoară. Să zicem că limbajul în general și cuvintele în special, deși „făcute" de noi, fac parte, în mai mare măsură decât artefactele, din ființa noastră. În „viața" care este a lor, cuvintele pot suferi o seamă de schimbări: unele durează veacuri cu același înțeles, altele își schimbă însă înțelesul de la o epocă la alta, capătă mai multe înțelesuri sau, dimpotrivă, și-l restrâng. Dar mai e și uzura cuvintelor sau a sintagmelor: ne plictisim de cuvinte prea des folosite, învelite în oprobriul banalității. Sunt atâtea cuvinte care se aplatizează, care își pierd savoarea comunicării și care trebuie

înlocuite cu ceva nou, exact așa cum o haină prea mult timp folosită se cere înlocuită cu una nouă. Acest protest nerostit la uzura cuvintelor face ca limbajul să se îmbogățească întruna și să apară fără încetare figuri stilistice și retorice noi. Istoria figurilor de stil se deapănă tocmai pe fondul uzurii cuvintelor și al nevoii necontenite de nou. Lingviștii studiază fără încetare „procedeele" prin care limbajul capătă o altă dimensiune decât cea strict denominativă.

Mai limpede se văd lucrurile în istoria scrisului. Se pornește de la pictograme, care printr-un anumit fel de rutină, de repetare repetată, de fapt de uzură, trec în ideograme, care la rândul lor se simplifică, „se stilizează", devenind apoi semne alfabetice. Soarele, pictat la început, se reduce cu vremea la linii reprezentative, apoi la pure simboluri. Este o analogie izbitoare între evoluția scrierii și cea a figurilor de stil: partea pentru tot, totul pentru parte, metonimia etc. se regăsesc în evoluția scrierii.

Ce ne nemulțumește în toate aceste uzuri și în uzură în genere? E drept, uneori nu ne supără nimic, ba dimpotrivă: patina mobilei este prețioasă. Dar cel mai adesea uzura deranjează. Întâiul răspuns care ne vine în minte este nevoia de nou, ceea ce nu schimbă problema, pentru că nevoia de nou purcede tocmai din insatisfacția resimțită față de ceea ce e vechi, în care „vechi" înseamnă tocmai „uzat".

Adevărul e că nu avem un singur fel de uzură, ci o ierarhie de uzuri, născută tocmai din felurimea lor. Am să încep cu *uzura utilitară*: un cuțit, o coasă se tocesc și trebuie ascuțite, și asta se întâmplă până

când lama devine prea subțire și atunci cumpărăm un cuțit nou, o coasă nouă. O saltea se destramă prin folosirea ei și o reumplem sau o schimbăm etc. Criteriul, în acest caz, este: nu mai sunt bune pentru ceea ce au fost făcute, în vreme ce felul lor de a fi este tocmai „bune pentru...". Dar pantofii scâlciați? Dar hainele lucioase? Ele mai pot fi folosite și unii chiar le preferă altora noi (cel mai adesea în cazul papucilor de casă). În acest caz, nu mai e vorba de faptul că ele și-au pierdut funcția utilitară, că nu mai sunt „bune pentru...", ci e vorba de faptul că înfățișarea lor nu mai corespunde, că ele au devenit un însemn al sărăciei. În acest caz e vorba de o *uzură socială*. Lucrurile pe care le folosim ne situează într-un loc sau altul al societății, ele vorbesc despre „standing"-ul nostru, iar dovada e că cei cărora nu le pasă de părerea lumii preferă lucrurile vechi numai pentru că sunt ale lor (le-au „intimat"), se simt mai bine în ele. Există, în sfârșit, o *uzură lingvistică*. Strict util ar fi să păstrăm aceleași denumiri pentru aceleași lucruri, dacă se poate, aceleași semne, cum se face în logica formală. De fapt nu e deloc util să spui „culoarea melodiei" sau pentru Aristotel să spui „filozoful". Din toate acestea rezultă că utilul (în speță faptul de a-și înceta utilitatea) nu este singura explicație pentru toată gama de uzuri. E la îndemână să spunem că repulsia față de uzat și atracția pentru nou joacă un rol doar în domeniul spiritului, nu și în cel al utilului. Numai că această împărțire este arbitrară, pentru că noi nu știm nici ce este „spiritualul", nici unde începe el, nici dacă utilul, la rândul

lui, nu ține de spiritual, și nici unde sunt, în fond, limitele lor reciproce.

Uzura se deosebește de vechi întâi pentru că vechiul e mai cuprinzător (uzatul e și vechi, dar vechiul nu e în mod obligatoriu uzat), apoi pentru că vechiul e pur temporal, pe când uzatul nu face decât să indice temporalitatea, el presupunând mai degrabă repetarea folosinței.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Problema greșelii străbate aproape întreaga filozofie occidentală, dar nu am știre ca ea să fi fost pusă în lumină de cineva. Parmenide ne interzice să urmăm calea greșită a lui *me on*, a ne-ființei. Socrate socoate că neajunsul cel mai de seamă al omului e să creadă că știe ceea ce nu știe (adică tocmai să greșească), întreaga operă a lui Platon se întemeiază pe o luptă împotriva greșelii, înțeleasă chiar ca o decădere inerentă omului. Iar la Platon, nu numai dialogurile socratice, ci și cele de maturitate sau cele târzii (*Theaitetos*, *Politicul* etc.) pornesc de la greșeli. Ce să mai spunem de Aristotel, când toată logica sa se naște din intenția explicită de a înlătura greșeala? Nu numai *Topicele* și *Respingerile sofistice*, dar și *Despre interpretare* în partea finală și *Analiticele*, când vorbesc de figurile silogistice nevalabile, stau, toate, sub aceeași finalitate. Logica în general este disciplina gândirii exacte, *fără greș*, care în fond se hrănește în permanență din eroare și prosperă tocmai pe tărâmul erorii. Cu Aristotel începe de fapt acea perioadă în care greșeala în general și greșelile predecesorilor sunt vânate sistematic (gândirea devine istoric-critică), în vreme ce, prin raport cu acestea, gândirea lui

Aristotel devine adevărul însuși, prin transformarea gândirii în logică.

Cât privește Evul Mediu, el e dominat de credința creștină în păcat, care nu e altceva decât greșeala morală.

Cu Descartes se deschide calea modernă: greșeala nu mai e o pecete a firii omenești, ci ea aparține celor dinainte, putând fi metodologic înfrântă de cuplul îndoială–certitudine. Îndoiala e intrarea în alertă în fața posibilului greșelii subiective, iar îndreptarea greșelii nu poate veni, la rândul ei, decât dintr-o certitudine dobândită pe același teren al subiectului (adică din implicarea certitudinii în existența conștiinței). Descartes este, în privința greșelii, *un homme averti*. La el, greșeala este conștientizată și îndreptată pe cont propriu. Nu mai e nevoie, pentru ca lucrul acesta să se petreacă, de spațiul inter-individual al dialogului. O dată metoda elaborată, eu am la dispoziție calea fără greș. În *Reguli pentru îndreptarea intelectului*, evitarea greșelii străbate ca un fir roșu toată lucrarea.

La Kant, greșeala devine obiect explicit al „criticii", ea este în chip savant localizată ca greșeală în structura rațiunii — „lucrul în sine" ce nu poate fi cunoscut (greșeala afirmației că putem cunoaște lucrurile în sine), antinomiile (greșeala inerentă speculației raționale în marile probleme) etc. —, ceea ce duce la o imunizare a gândirii în fața greșelii și, în final, la „capsularea" gândirii.

În sfârșit, Hegel: ce altceva este *Fenomenologia spiritului* dacă nu depănarea greșelilor asumate și

depășite (*aufgehoben*) ale conștiinței și spiritului în istoria lor?

Însă peste tot, pe parcursul filozofiei occidentale, greșeala este pre-judecată, adică nu se încheagă nici o clipă întrebarea privitoare la *ce este ea*. Peste tot e vorba de greșeli concrete și niciunde de greșeală în fondul ei.

Ne putem întreba de la bun început care este *domeniul greșelii*. Am putea enumera: a greși ținta, a nu nimeri (în *Iliada* și *Odiseea*, apoi la Eschil), a se rătăci (în sensul de „a greși calea"), a avea o părere falsă, a se abate de la adevăr, a neglija (Eschil, *Agamemnon*, 213), a confunda (*Republica*, 334 c), a executa greșit, a se face vinovat etc.

Cred că, în general, greșelile se împart în:

1. greșeli în făptuirea a ceva, în acțiuni exterioare, în „executare", de la rătăcirea drumului și până la greșeli în aparate sofisticate;

2. greșeli față de tine însuți: aprecieri greșite ale performanței proprii, hotărâri cu efecte dezastruoase, pripeli, ratarea unor ocazii etc.;

3. greșeli față de semeni: gafe, vinovății, păcate etc.;

4. greșeli în raționament, de la simple greșeli aritmetice până la mari teorii greșite;

5. greșeli senzoriale: confuzii, halucinații etc.

Dar de ce greșim? *Errare humanum est* nu e desigur un răspuns. Din greșelile enumerate mai sus, unele sunt simplu de lămurit: greșelile senzoriale provin din defecte ale organelor senzoriale sau din sintetizarea (interpretarea) greșită a unor date senzoriale,

cele de făptuire se datorează cel mai adesea neîndemânării, neatenției, incompetenței profesionale etc. Dar toate acestea nu implică deja greșeala? Neîndemânarea, de pildă, nu arată că greșeala de mânuire este primul stadiu, e oarecum firească, iar îndemânarea e oarecum câștigată? Ceea ce nu duce la problemele ridicate de punctele 2, 3 sau 4. De ce, de pildă, păcătuim? Fiindcă, muritori fiind, suntem supuși păcatului de la izgonirea din rai, spune creștinul, ceea ce nu face decât să mute problema, pentru că ne putem întreba cu aceeași îndreptățire de ce a greșit Adam în rai. Greșeala în religie capătă un sens metafizico-mistic, ceea ce nu rezolvă problema și, pe deasupra, ne *condamnă* la greșeală, cu excepția celor câțiva mântuiți. Astfel, prin extensiunea întrebării, se ajunge la teodicee. Și mai obscură e greșeala în gândire. De ce gândim greșit? Adică: cum de putem gândi când bine, când greșit?

Astfel ajungem la miezul problemei: care este natura greșelii? Schematic, răspunsurile ce pot fi date ar fi trei:

a) greșeala este în natura omului și este primordială: *errare humanum est*, doctrina creștină, dar și cea a filozofiei indiene, de pildă;

b) greșeala este „doar o greșeală", este superficială la om, căci în sinea lui el are adevărurile: *anamnesis* la Platon (definirea lui „a învăța" ca „a-și reaminti"), dar în parte și teoria ideilor înnăscute (vezi și Leibniz, Gerhardt VII, 61 și urm.);

c) omul se naște neajutorat și toată viața trebuie să învețe să se adapteze, să-și îndrepte greșelile, să

stea sub un necontenit *feed-back*. Acest lucru duce, la nivel biologic, la un soi neortodox de evoluționism, iar în domeniul rațiunii la progresismul inerent științei moderne.

Nici unul dintre aceste răspunsuri nu îmi pare satisfăcător. Primele două mută problema în metafizic și orice metafizică poate fi adevărată sau falsă. Al treilea se întemeiază pe o experiență faptică unanim verificată și verificabilă, dar aici problema se mută în cea a bivalenței adevăr–fals, în care falsul este o greșeală constantă, o greșeală *post-festum*, o greșeală depășită, și nu una primordială. Înseamnă că aplecarea asupra naturii ei e ratată. Îndreptarea greșelii *presupune* greșeala ca premisă de sine stătătoare și, prin depășirea ei „în adevăr", ea e anulată, e îngropată. Istoria științei e mai plină de cimitire decât de cuceriri valabile. Desigur, pot teoretiza greșeala enunțând falsibilitatea oricărei teorii, dar în felul acesta nu fac decât să statornicesc posibilitatea inerentă a falsului, lucru pe care Socrate l-a spus și l-a arătat mult mai temeinic acum mai bine de două milenii.

Greșeala a fost aproape întotdeauna cuplată cu îndreptarea greșelii, adică, după cum am scris mai sus, considerată abia din clipa depășirii ei. Am scris „aproape întotdeauna" fiindcă uneori îți dai seama că ceva este greșit, dar fără să poți spune unde anume. Mai important este însă când teoria nu se verifică sau când nu se verifică în anumite cazuri, și atunci nu știi decât că ceva, nu se știe unde, e greșit, că trebuie o nouă teorie. Exemplul cel mai bun este felul în care s-a născut teoria relativității.

Îndreptarea greșelii implică condiții (facultăți) de evitare: atenție, concentrare, migală, conștiinciozitate, deprindere, pregătire. Greșeala s-ar explica astfel prin lipsa lor: neatenție, neconcentrare, fușereală, lipsă de conștiinciozitate, de deprindere, de pregătire. Numai că toate acestea presupun negativul, adică sunt condiții obținute tocmai prin și pentru îndreptarea greșelilor, de aceea implică și un „trebuie": nu suntem atenți, nu suntem pregătiți și deci *trebuie* să fim. Și aici greșeala este primordială. Mai mult: trebuie să promovăm tot timpul aceste calități, fiindcă greșeala ne pândește la tot pasul.

Îndreptarea greșelii nu poate avea loc decât dacă părerea pe care o ai este dezmințită de ceva. Această dezmințire survine fie prin confruntarea cu realitatea, fie prin confruntarea cu părerile altora. Numai că îndreptarea greșelii se face cu extremă dificultate. E nevoie de o motivație foarte serioasă pentru ca îndreptarea să aibă loc. Pentru că altminteri greșeala luată ca adevăr, „părerea greșită" (*pseude doxa*), este o stare inerțială deosebit de puternică. Trebuie ca, în felul în care ne complăcem cu „adevărurile" noastre, să intervină ceva neobișnuit care să ne oblige să ne revizuim. De aici *necesitatea* procedeului socratic: e nevoie ca cineva, punându-ți afirmațiile față în față, să ajungă să-ți arate contradicțiile în care trăiai fără să știi. Pentru că altminteri noi nu suntem dispuși să ne schimbăm părerile, ci, dimpotrivă, să le păstrăm indefinit. Cu cât mai adâncă este convingerea și cu cât mai mare amorul propriu, cu atât este mai grea ieșirea din inerție.

Dar nu e firesc ca o greșeală să fie greșeală doar atunci când e constatată ca atare, altfel neputând-o denumi în mod corect greșeală? Nu, fiindcă orice constatare a greșelii nu face decât să dezvăluie greșeala, dar nu lămurește *wie ein Irrtum überhaupt möglich ist*, cum e cu putință greșeala în genere.

Pe de altă parte ne putem întreba de când, începând, o greșeală este greșeală. Evident, din clipa în care ea este constatată ca atare. Dar înainte de a fi fost constatată, ce este ea? Evident, un *adevăr*. Un adevăr pentru cel care crede (sau pentru cei care cred) că este așa cum gândește și rămâne un adevăr până când se ivește altcineva care gândește că altul e adevărul, lucru pe care îl și dovedește, sau până când așa-zisul adevăr, confruntat cu realitatea, se dovedește a fi fals, dovedindu-se implicit că cine a gândit, a înțeles, a interpretat așa lucrurile a făcut o greșeală. Rezultă de aici că noi nu avem de-a face cu binomul simplu adevăr–fals, ci doar cu adevăruri relative la o categorie de oameni și la felul lor de a judeca și a înțelege lumea. La un moment dat, aceste adevăruri, greșeala de înțelegere sau interpretare fiind dovedită, devin falsuri. (Greșeala scoate de fapt la iveală că întotdeauna noi *interpretăm* realitatea.) Adevărul cuiva (sau al unora), confruntat cu adevărul altuia (al altora) devine deodată simplă opinie, părere. Părerea mea (adevărul greșit) este înlocuită cu un *alt* adevăr, și *altul*, nu eu cel de acum, face acest lucru. Îl face fie altcineva, fie eu însumi mai târziu.

Dar pentru ca ceva să fie un adevăr (chiar și greșit) e nevoie mai mult decât de o părere. Pentru un adevăr (greșit ori nu) e nevoie și de convingere.

Așadar, raportul real nu este cel de greșeală–adevăr (care e un raport *post-festum*), ci un raport între două adevăruri. Iar acest raport presupune o „confruntare de idei". Dintre cele două „adevăruri", unul se va dovedi cel „într-adevăr" adevărat. Celălalt însă, tot ca adevăr, ce este el? El este evident expresia poziției socratice a celui care crede că știe, dar nu știe (Platon, *Apologia* și *Sofistul* 229 c: „a crede că știi ceea ce nu știi; din care pricină să ni se ivească, *kindyneuei*, tuturor toate cele pe care le greșim prin gândire"). Socrate văzuse, așadar, că ceea ce este în dezbatere întotdeauna este tocmai doimea adevărurilor, din această doime rezultând apoi, prin confruntare, adevărul adevărat. Bineînțeles că, într-o confruntare, se poate foarte bine să nu rezulte un adevăr comun și fiecare să rămână cu adevărul său (teoretizarea acestei situații duce la poziția relativistă a lui Protagoras). E drept că în dialogurile de tinerețe, cele numite „socratice", Platon se mulțumește să arate inconsistența părerii unui interlocutor care o confundă pe aceasta cu adevărul. O dată ce adevărul acestuia este dovedit ca fals, dialogul nu conduce la nașterea unui alt adevăr, cel, de astă dată, „adevărat", ci se mulțumește să-l pună pe celălalt pe drumul căutării, dialogul neterminându-se cu nici un rezultat concludent, cu nici un adevăr, adică. Dar în dialogurile târzii, lucrurile nu mai stau așa. Aici Socrate reușește să dea criteriile de stabilire a adevărului, trimițând la locul pe care trebuie să îl aibă *logos*-ul în orice dialog. *Logos*-ul care apare la capătul oricărui dialog devine o modalitate de a învedera adevărul. Dialogul înțeles ca o cale prin care, între relativele

adevăruri ale interlocutorilor, se creează un consens asupra a ceva la care ambii participă prin convingere (tocmai spațiul acestui consens este *logos*-ul), este obârșia raționalității. De acolo pasul până la spațiul privilegiat care este logica a fost mult mai ușor de făcut.

Insist asupra caracterului social al adevărului, fiindcă el a fost mai puțin scos la iveală. Indiferent dacă adevărul a reieșit din socialul concomitent al dialogului sau, ca în cazul Ptolemeu–Copernic, dintr-un dialog purtat la distanță de circa un mileniu și jumătate, el tot caracter social are (evident, existența în genere a unui dialog social nu exclude existența unui dialog interior).

Ceea ce am scris este valabil pentru gândirea logică propriu-zisă și, deopotrivă, pentru cea speculativă. Rămâne discutabil dacă o eroare de calcul (în care nu intervine încă verificarea cu realitatea) este o greșeală în acest sens sau mai degrabă, așa cum cred, e greșeală de execuție. O greșeală de înmulțire este o greșeală de execuție, dar în raționamentul matematic se întâmplă greșeli de concepție. Caracterul social al adevărului reiese în mod clar din teoria lui Thomas Kuhn.

Celălalt aspect al stabilirii adevărului este desigur confruntarea cu realitatea. Firește, orice gândire, intențională fiind, se referă la ceva, și îndeosebi la realitate, dar verificarea prin gândirea (logică a omului), egal împărțită tuturor, este altceva decât verificarea în confruntare cu lumea fizică, obiect al fizicii, biologiei etc. Și aici continuă să apară caracterul social al adevărului, nu în ceea ce este realitatea, desigur,

ci în felul cum confrunt teoria cu realitatea. Realitatea n-o fi echivocă, dar confruntarea sigur poate fi. De aceea au dăinuit atâtea erori științifice, de aceea s-au perfecționat necontenit instrumentele de confruntare cu realitatea (de verificare), de aceea caracterul de falsibilitate al oricărei teorii care privește o realitate fizică.

Așadar, reluând cele scrise, problema se pune între două „adevăruri" care se exclud, se confruntă. Dar are omul adevăruri? În sensul genialei premise socratice, răspunsul este da: omul are adevăruri despre o seamă de lucruri, are adevăruri în măsura în care fiecare om, având păreri, e încredințat că, în cutare sau cutare privință, el are dreptate. Omul trăiește într-o lume de adevăruri ale sale, și nu într-o lume a ignoranței desăvârșite. Dar pe o treaptă superioară se întâmplă altceva: afli că ceea ce credeai tu că este adevărat nu este, și atunci singurul adevăr pe care te poți sprijini este să știi că nu știi. Conștiința acestei ignoranțe superioare îi oferă lui Socrate o știință, o știință negativă, desigur, dar una care îl face pe Socrate să scape din iluzia părerii, de confundarea acesteia cu adevărul. De aceea oracolul are dreptate să spună că Socrate este cel mai înțelept dintre atenieni.

Numai că Socrate nu afirmă nicăieri că ar deține adevărul, nici nu dă „soluții" (cel puțin în dialogurile socratice), nici nu face să câștige adevărul său, deoarece, potrivit lui (*Apologia*), înțelepciunea, în sensul științei absolute, este un atribut exclusiv divin. Socrate se mulțumește să-și „îndrepte" interlocutorul, pe de o parte în înțelesul propriu de a-i învedera

greșeala, pe de altă parte în înțelesul de a-l pune pe drumul drept al bunei gândiri.

Unde stă omul cu așa-zisele sale adevăruri? Desigur, nu într-o lume negândită, de vreme ce își argumentează poziția, ci într-o gândire oarecum atârnată în gol, într-o gândire fără temei. Acesta este înțelesul lui „a crede că știi ceea ce nu știi". Gândirea lui nu poate da socoteală (expresie pe care Platon o pune adesea în gura lui Socrate) despre ceea ce el susține. Și anume nu poate da socoteală atunci când este *întrebat*. Augustin a spus-o limpede: *Quid est tempus? Si nemo me quaerat, scio. Si quarenti explicare velim, nescio.*[1] (*Confesiuni*, XI, 14). De aceea întrebarea este pivotul demersului socratic. Socrate nu dialoghează în sensul că stă pur și simplu de vorbă, el nici nu-și afirmă, dialogând, adevăruri, ci întreabă, iar întrebarea la el are numai înțelesul de *încercare*. Esențialul nu stă în faptul că interlocutorul este adus să se contrazică; contradicția este doar rezultatul întrebărilor puse. Întrebările însele sunt un șoc care are efect paralizant, asemenea „acțiunii" peștelui-torpilă (*Menon*). De ce? Fiindcă de obicei omul gândește discursiv, adică în forma opusă dialogului. Gândirea obișnuită se desfășoară prin ea însăși, merge înainte, neîntreruptă, fără a avea de dat seamă cuiva în privința mersului ei. Or, întrebările și răspunsurile nu numai că sfărâmă discursul, dar deopotrivă mută scena gândirii de la singurătatea

[1] „Ce este timpul? Dacă nimeni nu încearcă să afle asta de la mine, știu; dacă însă eu aș vrea să explic noțiunea cuiva care mă întreabă, nu știu." (trad. Gh. I. Șerban, Humanitas, 1998, p. 405)

sinelui izolat la inter-individual, tinzând către acel *logos* comun. Întrebarea întrerupe avântul discursului, îl oprește deodată în loc, îl paralizează, îl obligă să dea seama de mersul lui. Socrate spune la tot pasul că nu e dispus să asculte lungi discursuri (*Protagoras*), tocmai pentru că discursul se complace la nesfârșit în propria lui desfășurare. Mergând de la sine, complăcându-se în sine însuși, îngrămădind argumente, raționamente, concluzii (poate toate false), într-o *neîntreruptă* înșiruire, și astfel întărindu-se pe sine până la convingere, discursul seamănă într-un fel cu o boală. Socrate opune acestei desfășurări „gândirea bună", care, spre deosebire de discurs, înaintează prin întrebări și răspunsuri, acestea caracterizând dialectica, gândirea superioară (*Republica* VI, fine, *Menon* etc.).

Încercarea lui Socrate de a impune dialogul ca mijloc de a accede la gândirea superioară s-a soldat cu un eșec. Dreapta gândire prin întrebări și răspunsuri a trăit de altfel cea mai scurtă perioadă din istoria gândirii occidentale. Dialogul începe cu sofiștii, culminează cu Socrate, singurul care l-a gândit filozofic, și se pierde deja o dată cu maturitatea lui Platon, devenind formal, iar la Aristotel (dacă acesta a scris dialoguri) el devine doar o metodă de expunere, arar reluat apoi, bunăoară de Galilei, Leibniz etc., unde dialogul e redus la confruntarea de teorii, adică la un dialog mort. Tot restul în istoria gândirii occidentale este domnie a discursului, *Stubedenken*, gândire pe cont propriu între patru pereți. (Dar se cuvine să ținem totodată seama că la Socrate dialogul viu

a fost precedat de un lung dialog interior, Socrate înfățișându-se în agora abia după ce deja știa că nu știe.)

Îndreptarea greșelii este adesea precedată de îndoială, care poate porni din multe motive, dar oricum ea minează discursul (îndoiala concretă, nu însă scepticismul), îi suspendă, să zicem, autocertitudinea. Discursul este îndeobște ne-îndoielnic.[2] Totodată, discursul dezvăluie mai mult pe cel ce-l rostește și mai puțin ceea ce ține discursul. El devine un fel de desfășurare a personalității (*le style c'est l'homme*).

Firește, dialogul ca suită de întrebări și răspunsuri nu este singurul soi de non-discurs. Mai e dialogul interior, îndoiala și reîntoarcerea, toate acestea trei fiind prezente din plin la Descartes. Pentru Descartes, gândirea se subiectivizează tocmai prin îndoială, care devine metodică și restrânge certitudinea până la punctul inițial al subiectului, pe temeiul căruia doar dialogul interior devine chezășia bunei gândiri. Întreruperea discursului e prezentă în *Regulae* VIII, iar reîntoarcerea e tratată în regulile VII și IX.

Asta nu înseamnă că Descartes nu este un aprig susținător al discursului. Elementul absolut nou care survine în cazul lui este că discursul este un discurs *supravegheat* și, astfel, perfect, *ordonat*. De aceea titlul

[2] Îndoiala nu înlocuiește un așa-zis adevăr, ci doar îl suspendă, de aceea riscul ei este tendința spre scepticism. Îndoiala este conștiința că ceva s-ar putea să fie greșit. Ea poate merge de la o adiere de bănuială până la convingerea că lucrurile nu stau așa cum se crezuse până atunci.

Discours de la méthode este esențial. Dar imboldul constant al gândirii carteziene, totodată punct de plecare și temei continuu, este îndoiala. Iar îndoiala, să nu uităm, presupune greșeala, pleacă de la realitatea ei, și anume de la o greșeală social-istorică ce presupune că cei de *dinaintea lui* sunt cei care au greșit.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ȚINUTUL URÂTULUI-SCÂRBOSULUI

Gândesc scriind și scriu gândind, așa că abia spre sfârșit poate mă lămuresc, adică pun rânduială și așez tema la locul ei pentru mine.

Ținutul întins al urâtului-scârbosului (U-S) are, într-un fel, trăsătura de „necuvenit" și, de aceea, el este ocolit, ascuns și înțeles sub semnul negativului (prin prisma contrarului său: frumos, înălțător etc.), ba chiar al respingerii, al repulsiei. Numai că tot ce cuprinde ținutul acesta întins *există cu adevărat*, chiar dacă noi facem tot ce putem pentru a ignora existența lui, chiar dacă noi *nu vrem să știm*. Acesta este și motivul pentru care încerc să ridic vălul opreliștii care stăruie asupra urâtului-scârbosului.

Negativul U-S nu înseamnă însă numai negarea lui, ci și așezarea noastră într-un pozitiv din care, instalându-ne, judecăm urâtul și scârbosul ca și cum am trăi doar în frumos și atractiv, iar U-S n-ar fi decât o excepție. Or, lucrurile nu stau deloc așa, fiindcă de fapt noi ne lovim la tot pasul de U-S, ba chiar îl creăm zi de zi, uzăm, murdărim și ne murdărim, mergem la closet, avem muci, mătreață, facem gunoi, poluăm, ne schimonosim, facem lucruri repugnante etc., etc. Avem desigur și lucrurile neutre, nici urâte

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

și nici frumoase, dar U-S se situează și sub acestea, ca stratul cel mai de jos, unul pe care îl ocolim și nu știm cum să-l ascundem — ca *stratul „câh"*.

Prin ele însele, cele „câh" nu se deosebesc, ca *Seiendes*, ca „cele ce sunt", de toate celelalte câte sunt. Să spunem oare atunci că cele care alcătuiesc stratul „câh" devin respingătoare doar prin valorificarea lor negativă de către noi? De fapt nu se întâmplă totdeauna așa, iar ținutul U-S este atât de întins încât nu poate fi prins în scheme. Ținutul acesta pare uneori că se situează la nivelul senzației și că e vorba de o reacție oarecum organică, ca în cazul mirosurilor urâte, la care reacționăm prin repulsie, greață, iar la unii dintre noi, mai sensibili, apar chiar amețeli. Explicațiile fiziologice nu răspund totdeauna potrivit, fiindcă de ce, de pildă, pârțurile mele trezesc scârba celorlalți, dar nu și pe a mea, cum a spus-o deja un latin? La o treaptă mai sus, disonanțele, cântatul fals nu implică, organic, o reacție fiziologică, totuși ele sunt resimțite, de către cei sensibili, ca urâte și ca insuportabile. Ce să mai spunem de urâtul propriu-zis, de kitsch-ul natural sau de cel „creat"? Ce să mai spunem de scârbos? De ce resimțim, de pildă, dezgust față de muci, de flegmă? De ce chiar ceea ce scriu despre ele acum ar fi desigur resimțit, de către orice om „normal", ca o bălăcire în noroi sau ca un fel de perversitate? De ce murdăria de orice fel ne repugnă? De ce spălăm, de ce curățim la nesfârșit? De ce, pentru excrementare, ne ascundem în closete, de ce ne ascundem în batiste mucii și flegma, și ne dezgustă un fir de păr în supă?

Dar ce să spunem despre deșeurile de tot felul pe care „le aruncăm" și care, aruncate cum sunt, devin nu numai de nefolosit, dar și „gunoi"? Și acestea fac desigur parte din stratul „câh", dar spre deosebire de mirosurile urâte care, la nivelul sensibilului, urâte au fost, sunt și vor fi, gunoiul indică stratul lucrurilor *degradate*, adică al lucrurilor care, înainte de a fi fost aruncate la gunoi, au fost bune și folositoare și au devenit rele și nefolositoare tocmai prin folosire. Prin tot ce face cu lucrurile, omul le uzează, le tocește, le strică, pe scurt le degradează până la inutilitate.

Atât pentru gunoi, cât și pentru lucrurile naturale repugnante există desigur explicații facile. E firesc ca unele lucruri să se degradeze, să nu mai fie ceea ce au fost, să cadă în inutilizabil și astfel să devină „gunoaie". Iarăși, este firesc să existe lucruri contrare unor valori general acceptate și care, ca atare, să stârnească refuz, de pildă urâtul fiindcă nu e „frumos", murdarul fiindcă nu e „curat", dezordinea fiindcă nu e „ordine". Dar de ce ajung acestea să trezească scârbă, repulsie? De-a lungul veacurilor, criteriul frumosului s-a tot schimbat și chiar frumosul nu mai e astăzi neapărat o valoare (în artă, bunăoară), curatul nu are pentru toți aceeași valoare etc. și totuși, de-a lungul veacurilor, întâlnim o unanimitate cvasi-totală pentru repulsia față de „câh".

De fapt întrebarea este ce anume le conferă — atât gunoiului, cât și celor care stârnesc unanimitatea repulsiei fără să reprezinte o degradare (muci, flegme etc.) — un statut ontologic distinct? De ce frumosul (variabil), curatul și ordonatul sunt resimțite ca

pozitiv, iar urâtul, murdarul, respingătorul, degradatul ca negativ? Ce le dă tutoror celor „câh" un statut ontologic degradat?

Ceea ce de fapt am dorit până acum a fost să scot în evidență un substrat ontologic nou, puțin cercetat. Am avea atunci nu două straturi, cum suntem îndeobște înclinați să credem, ci trei: pe lângă idealul estetic (Ideea de frumos, bine, ordine etc.), apoi pe lângă cele frumoase din lumea noastră (și cele utile, ordonate), care corespund Ideilor și care participă la ele, am avea, în al treilea rând, stratul de jos, al urâtului, scârbosului, gunoiului și dezordinii. Folosesc înadins schema platoniciană, fiindcă numai în dialogul *Parmenide* (130) se vorbește despre acest strat cu substatut ontologic (fire de păr, gunoi).

Deși componentele acestui strat le întâlnim la tot pasul, deși le creăm zi de zi, asupra lor se așterne un văl de tăcere, un consens al ascunderii. În lumea noastră în care toate sunt spuse, lucrurile acestea nu se rostesc decât poate în vorbirea de ocară și în înjurătură. Ce straniu este statutul lor! Ele nu se bucură nici de resursele inconștientului, nu sunt nici erotice, nici abisale, nici diabolice — pe scurt, sunt total lipsite de ispita analiticului. Singurul lor mod de a se manifesta — dar tot ascunzându-se! — este sentimentul de *rușine* pe care îl trezesc. Numai că rușinea (sau pudoarea) nu este specifică murdar-scârbosului, ci are o arie mai întinsă, cuprinzând de pildă și eroticul. Cum se deosebește atunci rușinea/pudoarea erotică de cea a murdar/scârbosului? Destul de simplu, de vreme ce pudoarea erotică implică o tăinuire care este doar ezoterică și care, la momentul

potrivit, devine des-tăinuire. Taina aceasta este întreținută în vederea unei oferiri finale, ea este, așa zicând, pe drum către destăinuire. Pudoarea care cere acoperirea trupului cu veșminte este suprimată în dragoste, și la capătul ei triumfă, ca propria ei împlinire, goliciunea. Orice acoperire născută din pudoare erotică se face sub semnul descoperirii finale. În schimb, la murdar-scârbos, rușinea este închisă în ea, nu trimite la nimic altceva, nu semnifică nimic. Aici rușinea apare ca rușine pură, de aceea cuvintele care indică murdar-scârbosul rămân cele mai dure cuvinte din limbajul figurat al ocării. Să mai observăm că rușinea este sentimentul care însoțește doar unele U-S. Altele stârnesc atât rușinea, cât și scârba, iar altele doar scârba.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROGRESUL

Prima întrebare care îmi vine în minte când vorbesc de „progres" este: progresul a ce anume? Al cunoștințelor? Al științei? Al rațiunii? Al omeniei? Mă voi opri asupra progresului cunoștințelor științifice în sens modern, acesta fiind lucrul avut îndeobște în vedere atunci când se vorbește de „progres".

Ce presupune imaginea pe care ne-o facem despre progresul cunoștințelor științifice și, astfel, orice discurs despre un atare progres? Patru premise, cred, funcționează de fiecare dată în astfel de cazuri:

1) O dezvoltare liniară, adică o linie de dezvoltare, și anume o linie dreaptă care se suprapune cu cea a timpului. (Pentru că, dacă este, timpul însuși e progresist, iar când pe el se suprapune linia dreaptă a dezvoltării, e vorba de o filozofie a istoriei.)

2) O unitate de măsurare punctiformă și „embouteillată", care în ea însăși ascunde discontinuitatea: ceas–zi–lună–an–secol sau orice altă „perioadă" liber delimitată.

3) Un sens al liniei de progres, identic cu *hysteron*-ul („ulteriorul") și *proteron*-ul („anteriorul") cronologic.

4) O axiomă de valoare, conform căreia orice *hysteron*, tot ce urmează, este superior ca valoare tuturor *proteron*-urilor sale, tuturor celor care l-au precedat.

E ușor să ne dăm seama că imaginea progresului astfel prezentată lasă nelămurite următoarele trei probleme:

a) Progresul este oare al umanității în genere ori se limitează la progresul acelei activități a ei care duce la bunăstarea umanității?

b) Există un țel al progresului sau un sfârșit (în timp) al lui?

Dacă e vorba de știința modernă, țelul ar părea să fie o cunoaștere a legii (sau a legilor) fundamentale, care să ne permită o cunoaștere totală a lumii, a omului inclusiv. Dar la ce și cui folosește cunoașterea totală? Iar cunoașterea totală cuprinde și cunoașterea totală? Dar istoria ei?

c) „Pro-gres" înseamnă mers-înainte. Dar și orbul merge înainte. Apoi: cine stabilește încotro este „înainte" și care este „înainte"?

Dar poate mai corect ar fi să spunem „se dezvoltă", în loc de „progresează". Atunci însă îmi reamintesc că și abcesul se dezvoltă, că deci nu dezvoltarea în sine este o valoare, ci *ce* se dezvoltă, progresul fiind atunci doar un epifenomen.

Am presupus însă că, indiferent de ce și cum, ceea ce se dezvoltă sunt cunoștințele riguros științifice. Iar paralel — și reciproc condiționate — se dezvoltă atât domeniile de cunoaștere, cât și mijloacele de investigație.

Iată însă și o altă întrebare care, sub aparența că ar fi stupidă, se apropie de fapt de miez: În ce legătură stă dezvoltarea științifică cu istoria dezvoltării științifice? Căci dacă progresul științific nu e strict deductiv, atunci progresul e istoric, ceea ce înseamnă

că el implică contingentul. Dar atunci înseamnă și că el este imperfect cognoscibil. Pe de altă parte, afirmăm că procesul ca atare este ineluctabil, deci necesar. Iar a spune că e necesar „doar în linii mari" (adică în ansamblu și ca direcție, dar nu în detaliul datelor istorice) nu este un mod de a rezolva problema, ci unul de a o ocoli, cel puțin atâta vreme cât avem o singură realitate.

Și totuși progresul are loc și știm foarte bine că lucrurile așa stau. Iar dacă el are loc și nu e istoric contingent, înseamnă că e local. Pentru că, de pildă, o boală progresează, dar necesitatea înrăutățirii ei (o vreme măcar) este strict locală. Și în felul acesta am ajuns la miezul problemei: progresul științific este un fenomen local înlăuntrul lumii, numai că el tinde să devină universal. Această tendință a progresului științific de a deveni fenomen universal se explică prin faptul că însuși țelul lui de cunoaștere totală implică universalitatea, adică schimbarea la scară planetară a raportului om–lume înțeleasă ca dez-excentricitate a omului.

Știința progresează „în ansamblu" (și nu doar într-o direcție sau alta a ei) deoarece cauza ei finală e însuși ansamblul pe care îl are în vedere știința totală. Ba chiar subdiviziunea științei în nenumărate specialități este posibilă tocmai pentru că specialitățile se determină, prin definiție, în raport cu un întreg.

Numai că Istoria revine tot timpul la atac sub un aspect concret. Până una alta, acum ne aflăm într-o *etapă* a dezvoltării științei. Ea este — potrivit premisei 4 — superioară celei precedente, precum și tuturor etapelor precedente. Ceea ce înseamnă că în

privința cuprinsului domeniului investigat, a mijloacelor de investigație și a rigurozității demonstrațiilor și verificărilor, etapa actuală a științei stă mai presus decât toate cele care au precedat-o.

Numai că, în combinație cu premisa 1, premisa 4 implică și un viitor în care etapa actuală va deveni, la rându-i, inferioară celei care va veni după ea. Desigur, ea nu va fi contrazisă de cea ulterioară, ci doar lărgită sau — precum în cazul mecanicii clasice și al geometriei euclidiene — va deveni „un caz particular" sau o „teorie științifică închisă". (Geometria noneuclidiană a lăsat în picioare geometria euclidiană, dar aceasta din urmă a încetat să fie ceea ce fusese, adică Geometria însăși.)

Dar chiar dacă istoricitatea progresului științific nu istoricizează cunoștințele științifice ale fiecărei etape a științei nu înseamnă că ea nu le relativizează. Nici revizuirea bazelor matematice nu schimbă matematica, dar cine, astăzi, mai învață matematica așa cum se învăța acum 100 de ani? Și cine, la sfârșitul secolului al XX-lea, ar mai avea pretenția că știe „un caz aparte" din fizică învățând doar mecanica clasică?

Așadar, printr-o simplă extrapolare corectă, etapa actuală (asemenea tuturor celor precedente) este suspendată între două valorificări simultane: superioară celei (și celor) precedente și inferioară celei (și celor) ulterioare. Dar ce ciudat: dacă prima valorificare (superioritatea) e întotdeauna accentuată, cea de a doua, inferioritatea, e cvasi-ignorată sau, în cel mai bun caz, „planificată". Această colorare aproape afectivă a liniei progresului își are obârșia în *centrarea pe etapa actuală*. Etapa actuală nu e privită

neutral, ca *una* dintre etape pe drumul progresului, ci implică o *actualitate*, chiar dacă aceasta este în mers continuu. Actualitate au revistele, conferințele ultime, adică *ultimele* comunicări. Istoricitatea progresului științific se manifestă în forma ei acută ca *actualism*. Iar tempoul crescând al progresului transformă actualismul în *luptă pentru actualizare*, în luptă pentru „up-to-date".

Știința însăși, ca un ansamblu doctrinar, e în mișcare și răspunsurile ei la probleme implică stricta actualitate. Totul se petrece aici „sub rezerva actualității", până într-acolo încât timpul progresului științific ca actualitate tinde către fulguranța lui „acum", către non-existentul clipei. Iată un exemplu: Pe vremuri se scrisese *o* carte de fizică (Aristotel) și ea a fost actuală secole de-a rândul, chiar dacă subîmpărțirile ei se dezvoltau ca și azi, printr-un proces continuu de diviziune. Apoi s-au scris cărți de fizică. Apoi au apărut, pentru a ține pasul cu actualitatea fizicii, revistele de fizică. În stadiul actual ele sunt deja revolute, simplu consemnatoare, postume conferințelor, congreselor, colocviilor, „actualitate" având acum doar comunicările. Altfel spus, timpul de la descoperirea unui fenomen sau a unei legi și până la imprimarea și difuzarea revistei a devenit deja periculos de lung, pericolul fiind tocmai inactualitatea.

Explicația pentru acest fenomen pare să fie antrenarea, astăzi, a unei mase mult mai largi de cercetători, precum și dezvoltarea mult mai rapidă a mijloacelor de investigație. Acestea explică, ce e

drept, o parte din factorii ce duc la un progres cu pași mai rapizi, dar nu explică stringența actualității.

Dacă examinăm lucrurile la un alt nivel de adâncime, atunci obținem următoarea imagine. Știința modernă a pornit ca un fenomen local, datorită ex-centricității omului laic. (Asta presupune, desigur, să avem idee de ce a însemnat în secolele al XVI-lea și al XVII-lea des-centralizarea poziției omului după un mileniu și jumătate de centralizare creștină.) Pierderea centricității omului din creștinism ca urmare directă a progresului științific (a revoluției copernicane și a multor alte date) a reprezentat o schimbare metafizică ce a lăsat în primă instanță un gol. Golul acesta a fost umplut de către Descartes cu o nouă metafizică ce pornește tocmai de la excentricitate.

Istoric vorbind, cunoașterea științifică (inclusiv Descartes) purcede ca un fenomen uman, închis (prin chiar scopul ei: bunăstarea omului) în umanitate. Știința nu e un scop, ci un mijloc. Secolul al XIX-lea încă subordonează cunoașterea umanității (bălăcitul „Savoir c'est pouvoir" comteian). Știința urma să pună la dispoziția omului mijloace care să-i îmbunătățească traiul, ducând în final la fericire, iar aceste mijloace presupuneau cunoașterea și *stăpânirea* naturii.

Omul excentricizat propriu lumii copernicane nu mai e coroana Creației, ci e la rând cu celelalte *enta creata* care nu dialoghează cu Dumnezeu, ba chiar, prin proporțiile lui, prin durata vieții lui și prin natura sublunară a „mișcării" lui, el le este inferior acestora. Omul excentricizat a devenit mic de tot. Numai că el a ajuns așa prin cunoaștere, adică tot prin el,

iar excentricizarea omului prin raţiune stă la baza „raţiunii" moderne şi a primatului ei. Fiindcă raţiunea (ca matematică) a dus la catastrofa excentricizării omului, ea era singura scăpare: *rămânea* tocmai raţiunea, cu certitudinea ei. Punctul forte al omului devenea tocmai acela prin care fusese subminată poziţia centrală a omului în univers. Paradoxul uman istoric de atunci trebuie înţeles punându-ne, pe cât ne este cu putinţă, în situaţia de atunci. Nici Copernic (în 1534), nici Kepler (în 1609), nici Galilei nu au conştiinţa că luptă împotriva divinităţii, ci doar împotriva centricităţii universale a Pământului şi a omului. Pentru ce luptă ei? Pentru primatul „raţiunii" umane exprimate în legi matematice. Omului ca *ens creatum* în dialog cu Dumnezeu îi este opus nu omul ex-centric mic de tot (deşi asta este el acum), ci „raţiunea" (sub formă matematică). Raţiunea nu este o facultate a omului, ci ceva conceput ca „mai adânc" (*sub-stans*) şi exprimat apoi ca atare de Descartes prin tradiţionalul prestigiu al „substanţei". Raţiunea ca substanţă (*res cogitans*) faţă de cealaltă substanţă, *res extensa* — ambele manifestări divine — alcătuiesc lumea.

Ei, acum parcă e altceva, nu? Raţiunea ridicată la rangul de substanţă, faţă în faţă cu *res extensa* care e în fond „restul lumii" restabileşte, dacă nu o re-centralizare a omului, cel puţin o egalitate substanţială a „raţiunii" lui cu lumea în care e des-centrat. Numai că această egalitate între substanţe nu e neutră din punctul de vedere al teoretizării ei, al întemeierii, al demonstraţiei ei. Acesta e cel mai de seamă lucru în înţelegerea lumii moderne: că *res cogitans*

și *res extensa* sunt egale *de facto* (*qua substantiae*), dar nu și *de jure*. Și cum asta?

Deja la Descartes, *ego cogito, ergo sum* implică o metafizică bazată pe ecuația om = „bon sens" = *prima existență certă* (primul ontic *de jure*). Fiecare cuvânt e determinant pentru evoluția gândirii moderne:

– „prima" — determină știința ca progres („prima" ca *prior* și primat);

– „existență" — determină contrapoziția subiect–obiect;

– „certă" — determină certitudinea rațională ca criteriu al adevărului.

Tustrele sunt însă înmănuncheate.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ACTORUL

În viața obișnuită privim depreciativ pe cei ce „joacă un rol", „fac pe" etc. gândind că ori sunt cu două fețe, ori niște hibrizi, timizi, complexați etc., într-un cuvânt că vor să pară ceea ce nu sunt. Cu cât își joacă mai bine rolul și ne înșală mai tare, cu atât mai aspru îi judecăm.

La actor e taman de-a-ndoaselea: cu cât își joacă mai bine rolul, cu cât „ne duce" mai bine, cu atât îl prețuim mai mult.

(Sunt și întrepătrunderi: ghidușii, poznașii, care și ei ne înșală, dar în glumă.)

Cum se explică darea peste cap dintre înșelători în viața zilnică și actori pe scenă?

Sunt îndeobște doi stâlpi de explicație:

1) Piesa de teatru ține, ca orice creație literară, de imaginație, nu de real;

2) Teatrul (scena) e o convenție, un joc, deci un spațiu real care e imaginar, ca-n orice joc (se „joacă" o piesă, un rol; la fel se spune și la francezi, nemți, englezi, ba la englezi chiar teatrul este *a playhouse*, iar dramaturgul *a playwriter*).

Ele se îmbină, fiindcă orice joc este imaginat și multe imaginate sunt un soi de joacă.

Obiecțiile curente sunt că și jocul este o realitate (astăzi fotbalul sau tenisul sunt „jocuri" ce aduc unora milioane) și că jocul, ca și imaginarul nu sunt total desprinse de realitate, ci *pleacă* tot de la ea, dar nu o mai iau ca atare.

Astfel jocul e totodată realitate complicată și simplificată. E complicată fiindcă se *adaugă* realității, e ceva real care e altceva decât ce e real, deci complică ce este și e simplificată fiindcă se joacă după reguli făcute, care, oricât de multe ar fi, tot sunt mult simplificate față de legile naturii, și le știu, iar o dată știute nu mai am bătaie de cap să le verific, ci doar să le respect. Scena e un teren de joc.

În ce privește imaginarul, deosebirea mare a teatrului față de alte creații literare este că, fiind un joc, se *întâmplă*. O poezie nu se întâmplă, nici romanul, oricât de picaresc, nu se întâmplă, ci *în* el se descriu întâmplări. Una e că în piese se întâmplă întâmplările imaginate de autor (intriga, acțiunea) și alta e că însăși jucarea piesei se întâmplă, adică se desfășoară în timp.

Toate creațiile literare (ca orice comunicare) implică o interpretare, dar e o mare deosebire între a interpreta o poezie și a interpreta o piesă, un personaj. În ambele sunt cu putință mai multe interpretări și ambele „dau viață" unui text dat. Dar în interpretarea unei poezii sau a unui dialog platonic expresia „dau viață" este luată în sens figurat, pe când actorul dă la propriu viață personajului interpretat. (Și apoi cum ar fi s-avem și regizori în interpretarea unei poezii?!) Personajele trăiesc în carne și oase pe scenă, prin actori.

Dar cum se poate da viață unui personaj imaginar? Tocmai fiindcă este totodată și imaginar, și real.

Imaginarul nu constă înainte de toate în inexistența în realitate a personajelor, în „absurditatea" lor, ci pur și simplu în faptul primar al imaginatului și în faptul că sunt prezentate ca atare, că sunt născocite de o minte, de o imaginație și nu sunt ceva al naturii. Asemănarea sau neasemănarea lor cu realitatea se înscriu după aceea, și pe acest temei, de aceea și sunt piese bune și proaste, sunt și feerii, în care personajele nici nu pot fi „naturale", ci-s supranaturale. Naturale ori supranaturale, reușite ori simplificate, inconsecvente, verosimile ori neverosimile, oricum ar fi, sunt imaginate. Caracterul lor de imaginate face cu putință „jocul", dar jocul pe scenă adaugă *întâmplarea*, desfășurarea în timpul scenic.

Ce deosebește timpul scenic de timpul în care se desfășoară acțiunea unui roman? Nimic, când se *citește* o piesă de teatru, dar când se joacă, timpul acțiunii capătă un plus de realitate temporală prin faptul că acțiunea se *întâmplă* pe scenă, e un fel de timp real pentru actori și spectatori și totodată capătă un plus de irealitate (de imaginar), fiindcă și timpul realmente petrecut când se joacă este unul în care am fost transportați în alt timp, cel al acțiunii piesei. E destul să vezi spectatori ieșiți ca absenți din sală la sfârșitul unui spectacol (bun) și surprinși cumva de timpul și lumea reale. Desigur, și romanele (bune) te transportă în altă lume și timpul lor e timp imaginar, dar deosebirea mare este că în roman, în povestire, autorul nu e ținut de timpul real,

poate descrie pe pagini întregi un gest, o atitudine, o priveliște, un interior, poate face comparații, metafore, digresiuni, toate neînscrise în „timpul" acțiunii, pe când jucarea unei piese se înscrie în timpul real (imaginat), adică trebuie să respecți durata, ritmul timpului real: o replică trebuie să dureze cât durează în timpul real o replică (în funcție de tipul personajului), la fel gesturile, ieșirile, intrările. Nimic nu se povestește, totul *se redă*, ca și cum autorul n-ar exista. Caracterul aidoma al timpului scenic cu cel real deosebește fundamental piesa jucată. De aceea în jucarea unei piese nu se „explică" nimic („explicațiile" în teatru sunt înlocuite prin regie), ci se sugerează, se redă, de aceea interpretarea unei piese e atât de deosebită de cea a unui roman, de pildă, fiindcă, într-un fel, cea scenică e definitivă, cea critic literară e ipotetică — ea purcede de la întrebarea „ce a vrut și a spus autorul?" —, cea teatrală de la întrebarea „cum poate fi *real*-izat ce spune autorul?"

Temeiul teatrului ar fi deci un timp în timp.

Stând în sala de spectacol, spectatorii trăiesc timpul piesei. Sau, mai precis, au impresia că trăiesc timpul piesei. Spun „impresia" deoarece deși ei „trăiesc" acest timp, el se deosebește fundamental de timpul real prin faptul că *re-dă* acțiunea piesei. Piesa este o *re-prezentație*.

„Reprezentarea" este un cuvânt ambiguu, însemnând totodată imaginea a ceva real și imaginarul, adică și a-ți reprezenta de pildă ceea ce vezi sau ai văzut, și a crea iluzia a ceva. În germană se numește *Vorstellung* și are aceeași ambiguitate de: 1. reprezen-

tare psihologică (la Kant un concept fundamental); 2. reprezentație teatrală. Ambiguitatea este însă mult mai veche, atât de veche încât pare esențială. O regăsim la Platon, de pildă. În greaca veche, *phantazo* și *phantazomai* înseamnă atât „a apărea ca...", cât și „a da iluzia că..."

Cuvântul derivă de la verbul *phaino* (*phainein*, mediu *phainestai*), însemnând a străluci, a fi în lumină, de unde „a apărea". Dar ceea ce apare îmi apare, deci „pare" în felul în care apare. Pus în lumină, îl văd mai mult sau mai puțin cum este, după cum lumina e mai tare ori mai slabă, după cum ceea ce văd e mai aproape ori mai departe etc.

Pe de o parte ce apare se arată în ceea ce este, se dezvăluie, devine evident (*evidens*), pe de altă parte ceea ce-mi apare poate numai să-mi „pară" că e ceva, poate da loc la confuzii, fie din parte-mi, fiindcă mă-nșel, fie din partea a ceea ce apare, fiindcă e „doar o imagine", cum se-ntâmplă cu oglinda, cu imaginea reflectată în apă etc. (exemplele sunt din Platon, *Philebos* 38 d–e și *Republica* X), fie fiindcă sunt înșelat, cum e arătat în *Sofistul* lui Platon.

Astfel, găsim la Platon, pentru familia lui *phainein*, atât 1) înțelesul de „apare în lumină", „se arată cum este" (vezi *Republica*, mitul peșterii, cartea VII), cât și 2) cel de „pare să fie" (de exemplu *hos emoi phainetai*, „după cum îmi pare" — *Protagoras* 324 d) sau 3) „așa pare să fie", *phainetai* (de exemplu *Republica* 333 d și *passim*) și 4) cel de „doar o părere", o „*imagine*".

Toate aceste sensuri țin de vedere, una dintre axele gândirii platoniciene (*idea, eidos* etc.).

Imaginea este deci atât o realitate (oglinda), cât și ceva ce-mi reprezint (vezi de pildă *Theaitetos* 152 c și 161 e pentru *phantasia*).

(E ușor de văzut că de aici purcede scepticismul referitor la simțuri.)

Ambiguitatea este atât în realitate, cât și în noi înșine. Nu numai noi ne imaginăm anumite lucruri, ci și anumite „realități" sunt „doar imagini", care „arată" ca și cum ar fi altceva, deci sunt non-realități dacă le raportăm la identitatea a ceea ce arată, dar sunt realități ca imagini. În noi, realitatea non-reală, în identificarea ei, a devenit (îndeosebi de la stoici încoace) *phantasia*, imaginația, ca o facultate care poate crea *voit* o realitate non-reală.

Întreg ansamblul acesta de înțelesuri a fost analizat de Platon întâi în *Republica* X și apoi, fundamental, în *Sofistul*, dialog ce nu poate fi înțeles fără a avea în minte simultan împletirea problemelor amintite mai sus:

1) În lumea reală avem imagini (reflectări în oglinzi, în apă etc.), care sunt ciudate, fiindcă sunt și nu sunt totodată, adică participă și la *on*[1], și la *me on*[2], așa-numitele *phantasmata* și care sunt totodată și o sursă de erori, prin chiar natura lor.

2) Imaginea este și în noi, ca fel în care ne apare și ne pare tot ce vedem și, în general, tot ce primim prin simțuri.

3) Imaginea ca *on* și *me on* este totodată:

– izvor de erori, fiindcă uneori nu știu dacă e „doar o imagine" sau dacă este o realitate, iar

[1] ființă (*gr.*), n. ed.

[2] neființă (*gr.*), n. ed.

momentul identificării ca atare (e un câine animalul acela sau un lup?) este inerent oricărei păreri despre ceva (vezi *Philebos* 38 c și urm.) și momentul intervenției rațiunii;

– izvor de înșelare, adică putința de a fi înșelat de către cei ce folosesc voit imagini (chiar raționamente) care arată ca și cum ar fi reale (respectiv logice), ele inducându-ne de fapt în eroare;

– izvor al „imaginației", adică al fanteziei, al voitei realități non-reale și, de aici,

– izvor al imitației aparenței (adică, cum ar veni, imaginea imaginii, Platon, *Republica* 598 b și 605 c 4), și nu al realității (vezi *Republica* X, 598 b și *Sofistul* 234 b) unde se situează pentru Platon toate operele imaginației.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CE ÎNSEAMNĂ „A DEOSEBI"?

Când îmi pun această întrebare, în primă instanță gândul mă poartă la lucrurile din afară, din spațiu: deosebesc cerul de pământ, strada de casă, covorul de dulap etc. Am zice că percepem „lucruri" diferite. De fapt percepem culori diferite, volume diferite, sunete diferite, gusturi diferite etc. Fiecare simț ne procură propriile lui senzații, care sunt diferite de celelalte. Percep apoi diferit aproapele de departe, ceea ce vine înainte de ceea ce vine după. Ce-i drept, nu am un „simț al depărtării", dar *văd* că ceva e departe, iar între „zare" și „preajmă" fac o deosebire clară. La fel și pentru sunete (dar nu și pentru gust, tact, miros). Mai deosebesc însă și imaginația de memorie și pe ambele le deosebesc de gândire. Deosebesc, apoi, ipostazele timpului și spun „trecut", „prezent", „viitor". În toate și în tot — deosebesc.

Numai că în felul acesta ajung pe nesimțite la *omnis determinatio est negatio*: orice determinație, orice lucru ne apare drept ceea ce este în măsura în care *nu* este un altul, în măsura în care se deosebește de altul (covorul nu e dulap). Dar cine are precedență în acest caz? Oare mai întâi determin ceva și apoi îl deosebesc de cele din jur sau invers? Poate că uneori e într-un fel, alteori într-altul, poate că totul se

întâmplă deodată. Dar, în fond, are lucrul ăsta vreo importanță? Are, fiindcă atât la Platon (unde e vorba de *diairesis*, de „diviziune"), cât și la Descartes și Leibniz (iar de la ei la toată filozofia științei), deosebirea (a avea „idei clare și distincte") joacă un rol fundamental. Ce să mai spunem de importanța definiției la Aristotel? Iar întreaga filozofie neoplatonică (Plotin) se întemeiază și ea pe deosebire. Numai că toți, cu excepția lui Platon în *Sofistul*, iau deosebirea ca pe ceva știut și dat.

Câte feluri de deosebiri există? Să începem cu deosebirile mari, mai lăuntrice: deosebesc visele de „realul" treziei. Nu este o deosebire de lucruri, ci o deosebire de „lumi". Există o lume a visurilor, cu peisajele și labirinturile ei, în care, exact ca și în cea reală, mă descurc sau nu. Fiecare trezire mă așază la hotarele celor două lumi ca radical „deosebite". Dacă e să-l credem pe Freud, lumea visurilor poartă cu ea și cealaltă deosebire, între conștient și inconștient, fapt care ne duce la memoria inconștientă și la răbufnirile ei. Sunt, așadar, hetero-ontic în ființa și în ființarea mea. — Mai deosebesc apoi înlăuntrul meu simțurile, rațiunea, imaginația, acțiunile, sentimentele, trecutul–prezentul–viitorul și câte și mai câte. Toate acestea sunt deosebiri lăuntrice și fiecare, la rândul ei, poartă în ea alte numeroase deosebiri. Ele nu sunt deosebiri de lucruri din lumea reală și, în felul acesta, ele se deosebesc, prin diferențele lor, de diferențele lucrurilor existente în lumea din afara mea. Și totuși, toate poartă în ele o relație cu lumea „reală", fie și una doar negativă: visele *nu*

sunt realitatea treziei, când îmi imaginez ceva imaginez ceea ce *nu* este, trecutul *nu* mai e, viitorul *nu* este încă, inconștientul nu e conștient etc. Toate au trăsătura comună a *raportării la realitate*.

Numai că astfel câștigăm doar o imagine unilaterală. Deosebesc (întotdeauna?) ceva de ceva. Ceea ce înseamnă că raportez ceva la ceva, de unde ar rezulta că deosebirea intră în categoria relației. Însă relația este inclusă în *varietate* (*Mannigfaltigkeit*, spune Kant). Deosebirea și varietatea sunt astfel legate. Orice deosebire între ceva și altceva alcătuiește o varietate și orice varietate e alcătuită din deosebiri. Decât că deosebirea deosebește cele deosebite, pe când varietatea le unește în însăși deosebirea lor. Pare-se că nu pot gândi una fără alta, dar una desparte, cumva, pe când cealaltă unește. Varietatea e deosebirea indiferentă, deosebirea privită din punctul de vedere al exteriorității.

Sunt însă feluri și grade de deosebiri și de varietăți. În ce anume unește varietatea deosebirile? Uneori în genul proxim (când e vorba de specii), alteori în organism (când e vorba de organe), ori pur și simplu într-un spațiu (când e vorba de caleidoscop, de pildă, sau de un peisaj), ori în timp (când ne gândim la istorie etc.). Obiectele pot fi cu totul heterogene, ceea ce nu le împiedică să formeze, în varietatea lor, un „peisaj". Sau să se întrunească (imaginația, simțurile etc.) în genul proxim „facultăți", iar acestea în întregul care este omul. Un soi clasic de varietate este judecata. Subiectul e deosebit de predicat și, împreunate în judecată, ele formează altceva decât simpla lor varietate. Sistemul este și el o varietate.

Finis finorum totul pe lume e alcătuit din varietate și deosebiri, iar „lumea" e varietatea *a priori* atotcuprinzătoare. Principial, orice se deosebește de orice.

Se pune acum întrebarea: *când deosebesc, cum deosebesc?*

Răspunsul cel mai general și mai puțin angajant mi se pare: deosebesc „ceva" de „altceva", în sensul de „ceva" de *alt* „ceva". Dar „alt" (*allos* în elină, *alius* în latină) reprezintă tocmai deosebirea, iar „ceva" este compus din sufixatul „-va", care, în românește, ca și prefixatul „ori-" , exprimă categoriile principale aristotelice („ceva", „cineva", „cumva", „câtva", „undeva", „cândva"), pornite, toate, de la câteva întrebări fundamentale. „Ce" din „ceva" exprimă oarecum răspunsul cel mai general la întrebarea „ce?", răspunsul formal, și nu cel adecvat, de conținut. Or, conținutul care răspunde adecvat la întrebarea „ce?" este, în filozofia occidentală, de la Aristotel încoace, *ousia*, „esența". Și invers: *ousia* este ceea ce face ca ceva — orice ceva — să fie ceea ce este. Identitatea sa cu sine a oricărui ceva nu este una formală (A=A), ci este identitatea cu sine în a fi ceea ce este, în substanța, esența lui; este identitatea determinată, identitatea *prin* și *în* determinare. Nimic nu poate fi ceva dacă nu este *ceva*, un *anumit* ceva.

Tot ce *este* trebuie să fie ceva, adică un anumit ceva. „Anumit" este însă ceva nu atât prin ce se deosebește de alt ceva, cât prin ceea ce *este* el. Sunt, așadar, în chip fundamental două înțelesuri ale lui „este" (există, existență):

1) că *există*, că nu e nimic; 2) că este ceva, că este, există prin aceea că este un anumit ceva, adică determinat „în el însuși" (*substans*).

Aristotel a unit aceste înțelesuri pe un motiv simplu: dacă tot ce este trebuie să fie un anumit ceva, atunci acest anumit ceva este însăși existența acelui ceva; el există prin și în *ousia* sa care, de n-ar fi, nici el n-ar exista. De aici încolo substanța (*ousia*) se dezvoltă ca *sub-stans (hypokeimenon)*, ca „elementul" care „zace" și persistă la temeiul („dedesubtul") lucrului — fiind diferit de accidente și fals — și ca determinat în încrengătura sa, deci ca definiție și judecată. Heidegger, în schimb, deosebește aceste înțelesuri în chip fundamental în *Sein* și *Seiendes*, în „faptul-de-a-fi" și „ființare", ipostaziind *Sein*-ul, de unde apoi toată problematica punții dintre *Sein* și *Seiendes* pe care încearcă să o găsească „diferența ontologică" (*die ontologische Differenz*).

În termeni aristotelici, problema devine, întâi: în ce anume constă substanța, dacă „ceva" înseamnă determinare: în determinare, care este un general, o „noțiune" (*substantia secunda*) sau în singularitatea ontică (*substantia prima*)? Aristotel le acceptă pe amândouă, în *Categorii* — și nici în rest nu e hotărât (principiul individuației) —, dar din punctul de vedere al cunoașterii numai *ousia* ca substanță secundă e rodnică, individualul nu, la fel ca la Platon în *Philebos* (16 c și urm.).

Însă *la ce nivel apare acest „ceva"?*

Un sunet, să zicem, o pocnitură, apare la nivelul senzației auzului, un miros la nivelul mirosului etc. Dar în acestea e inclusă deja o „interpretare" (identi-

ficare) și o exprimare, fiindcă ceea ce aud este „ceva" din domeniul auzului, care „reprezentat" apoi înăuntrul meu se suprapune altor senzații din trecut în domeniul auzului, după care se identifică (cum?) cu cele similare — toate astea în memorie — și se exprimă cu un *cuvânt* („pocnitură") din limbajul pe care-l folosesc și care reprezintă o noțiune. Dar la nivelul senzației nu fac decât să aud „ceva". Am ales înadins un cuvânt de origine onomatopeică („poc" — pocnitură), pentru că secretul limbajului nu intră aici.

Dar oare este îndreptățită căutarea deosebirii în sine? Sau în realitate nu avem niciodată *o* deosebire, ci totdeauna o multiplicitate (kantianul *Mannigfaltigkeit*), deosebirea fiind o problemă pur formală? Pe de altă parte, multiplicitatea nu presupune oare deosebirea, nu este ea tocmai o multiplicitate (pluralitate) de deosebiri? Într-o pluralitate am cel puțin două „ceva"-uri *deosebite*, iar dacă sunt mai multe problema oricum nu se schimbă, nefiind una cantitativă.

Așadar, problema este acest „ce", adică ce este „ce". O întrebare? Dacă „ce" (*quid*) este originar pronume relativ interogativ, atunci s-ar părea că totul se reduce la vorbire, iar vorbirea exprimă un general. Într-adevăr orice (ori-*ce*) este ceva (*ce*-va), adică un *general* (o „noțiune") bine *determinat*: un „general", fiindcă vorbirea nu exprimă individualul, și „determinat", fiindcă altfel nu spun nimic. Totdeauna când spun, determin, limitez.

În primul rând, „ce" înseamnă (se referă la) *esență*, dar se poate referi și la întâmplare („ce s-a întâmplat?"), la acțiune („ce faci aici?", „ce faci mâine?"),

la gând („la ce te gândești") etc., așadar la *orice*, dar în categoria esenței (la ori*ce*, nu la ori*cum*, ori*unde*, ori*când*, ori*cât* și la *ce*va, nu la *cum*va, *cât*va, *când*va, *unde*va).

Spuneam înainte că lumea este varietatea apriori atotcuprinzătoare și că, în principiu, orice se deosebește de orice. Numai că deosebindu-se, ceva se deosebește de altceva *prin* ceva.

Deosebirile se pot împărți în numeroase feluri, de pildă după fiecare dintre categoriile aristotelice. Sau, tot după Aristotel, în *kata posoteta e kata physin*, împărțire fundamentală în istoria cunoașterii occidentale. Deosebirile *kata physin* („potrivit naturii") sunt cele esențiale (substanțiale), cele *kata posoteta* sunt cele cantitativ măsurabile. Această împărțire a condus la două fundări diferite, una fiind metafizica esențialistă, alta știința modernă. Bunăoară culorile. Goethe, în *Farbenlehre*, în teoria sa despre culori, le concepea ca esențial diferite. Ca filozof substanțialist, fiecare culoare avea, pentru el, o calitate distinctă, o diferență specifică înăuntrul genului „culoare". Pentru fizicieni însă, culorile se deosebesc cantitativ prin lungimea de undă. La fel se întâmplă în fizică cu sunetele, ba chiar cu culorile-sunetele împreună.

– Categorial, pe de altă parte, totul este ori identic (*to auton*), ori deosebit (*heteron*), ceea ce înseamnă că identicul este deosebit de altceva care, față de identic, este deosebit.

Identicul este identic cu sine însuși (A = A), ceea ce nu presupune nici măcar o tautologie, dacă ne gândim că este identic *cu*. Dar dacă gândim așa, atunci identicul nu e, strict vorbind, decât o deosebire

nulă, adică o relație între doi termeni care nu se *deosebesc* unul de celălalt. Sau, poate, ar trebui să spunem că este o *relație* între doi termeni care semnifică același lucru. Or, identitatea nu înseamnă egalitate, nici sinonimie. 6 = 2×3 = 1+5 = 3+3, dar expresiile dintre semnele „=" nu indică identități. Identic e 6 cu 6.

În logică, orice identitate presupune deosebirea: două lucruri sunt identice dacă au aceleași proprietăți. Identitatea înseamnă aici că două nume indică același individ și avem o „cvadruplă relație" (*vierstellige Relation*): „[*Bezeichnet*] (n, a, g, l)", în care *n* este numele, *a* este lucrul, *g* este semnificația și *l* este limba, drept care expresia înseamnă: „Un nume *n* indică, la un lucru *a*, un anumit conținut *g* în limba *l*." Ceea ce ar fi, potrivit lui Menne (p. 70), sinonimia.

Sau identitatea poate fi luată ca un „concept fundamental" (*Grundbegriff*) nedefinisabil și atunci:

$$\forall xy : I(x,y) \rightarrow .Vf . f(x) \leftrightarrow f(y)$$

De unde rezultă necesitatea a două denumiri *deosebite* (x și y) pentru a exprima identitatea.

Avem atunci de-a face, când e vorba de identitate, cu mai multe:

1) *sinonimia* poate fi de două feluri:

a) *stricto sensu*, ea este desemnarea aceluiași prin două cuvinte diferite din același limbaj. De pildă „leș" și „hoit".

b) desemnarea aceluiași prin cuvinte diferite în limbi diferite. De pildă „deus", „dieu", „Gott", „God", „Dumnezeu".

Așadar, în sinonimia lingvistică același se poate exprima prin cuvinte deosebite. Deosebirea constă în denumire, identitatea în denumit. Altfel spus: două sau mai multe denumiri *deosebite* indică un lucru *identic*. Planurile sunt diferite. Identicul, aici, nu este cu sine, ci rezultă din semnificația cuvintelor. Adică de la deosebiri sau prin deosebiri (de cuvinte) se ajunge la același ceva. Este doar o identitate de designație între o deosebire de mijloace de exprimare.

2) *limbajul matematic*: „6" sau „3+3" par a fi oarecum sinonime, fiindcă exprimă același lucru. Oare? Desigur, în calcul putem folosi oricare din modurile de notație, fiindcă au aceeași valoare de adevăr. Dar pot oare spune atunci ce este și „6"? Adică: care este definiția lui 6? Al șaptelea număr întreg natural ori al treilea număr par etc.? Nu cred că este același lucru. Pe când definiția lui „leș" și „hoit" în limba română este aceeași.

3) *lucrul denumit, realitatea*: în limbajul obișnuit, noțiunile sau clasele cuprind indivizi identici în extensiunea lor: două vulpi (sau „renard" sau „Fuchs") sunt identice *qua* vulpi. Ca realitate, ca existență *singulară*, ele sunt deosebite. Or, ca atare, singulară, această vulpe este identică cu sine, dar ce înseamnă asta? Ce înseamnă că un fir de nisip este identic cu sine însuși? Suntem înclinați să răspundem: are aceleași proprietăți. Decât că astfel am introdus o nouă deosebire — proprietățile, despre care spunem că sunt identice, deci nu am făcut decât să mut problema. (Asta trecând peste problema parmenidiană din Platon.)

Este limpede că orice gândim — un lucru, o vietate, universul, o relație, o lege fizică, o axiomă matematică — îl gândim deja ca identic cu sine. Dar dacă identitatea ca „identic cu sine" este o relație și însăși relația, ca orice relație, e identică cu sine, atunci relația de identitate este de două ori identică? — Iar dacă identitatea se bazează pe deosebire, după cum rezultă din cele anterioare, atunci de ce există un principiu al identității și unul al deosebirii?

– La fel se petrec lucrurile cu deosebirea.

Deosebirea pare să existe întotdeauna între două sau mai multe lucruri, *presupus fiind însă că acestea sunt identice cu ele însele* (cel puțin când le deosebim și indiferent că e vorba de lucruri, vietăți, gânduri, cuvinte, formule etc.).

Concluzia firească: nu este deosebire fără identitate, nici identitate fără deosebire.

Totuși, astfel înfățișate lucrurile, identitatea pare a fi doar o deosebire nulă sau o deosebire cu termeni... identici. Adevărul e însă că ori de câte ori gândim o identitate, gândim și o deosebire, iar ori de câte ori gândim o deosebire, gândim și o identitate. De fapt, exact așa și gândim. Bunăoară, plopul e deosebit de mesteacăn, dar ambii sunt copaci. Copacii sunt deosebiți de animale, dar atât copacii, cât și animalele sunt vietăți. Vietățile sunt deosebite de lucruri (neînsufletite), dar ambele sunt „ceva". (Așa ajungem la arborele diviziunilor.) Un număr e deosebit de o floare, dar ambele sunt „ceva". Un pătrat e deosebit de un cerc, dar ambele sunt figuri. Figurile sunt deosebite de lucrurile neînsufletite, dar ambele sunt „ceva".

Dar „ceva" ce este? Identitatea ca deosebire nulă? Și din „ceva", care este prima diviziune? Să fie „ceva" și „altceva"? Sigur nu.

Atunci să fim siliți să revenim la *tauton* și *heteron* și s-o luăm de la capăt?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[ATENȚIA ȘI CELE CINCI PLECĂRI DIN PREZENT]

Atenția este atât o stare, cât și o funcție a conștiinței. Ce le-ar deosebi? Faptul că starea este involuntară, pe când funcția e voluntară.

Oare atenția își are temeiul în prezent? Cert este că, prin aspectul ei de funcție mai ales, atenția se poate orienta. Orientarea atenției poate duce conștiința fie spre trecut, fie spre viitor, fie în spațiu.

Dar ce înseamnă „a duce conștiința"? Ce înseamnă, adică, „mă gândesc la..."? Și, în general vorbind, este orice gândire o ieșire din prezent? Bunăoară, când mă gândesc la trecut, merg cu conștiința în trecut sau, dimpotrivă, aduc trecutul în prezent?

Atenția (cea voluntară îndeosebi) este o îndreptare („a îndrepta atenția"). Există vreun moment în care nu-mi îndrept atenția? Există o „atenție zero"? Ori întotdeauna îmi îndrept atenția spre ceva? *Toată* viața mea conștientă este intențională? Dacă da, atunci atenția e doar o restrângere, o concentrare a câmpului conștiinței. Și dacă ar fi așa, atunci atenția nu ar fi decât un adaos (o potențare) a „simplei" intenționalități. Numai că atenția este atât intențională, cât și deosebită de intenționalitate tocmai prin *îndreptarea* ei.

Grație atenției pot să călătoresc — în gând, desigur — atât în timp, cât și în spațiu, asta în cazul în care nu vreau să admit că, în fond, călătoriile în spațiu se reduc la călătorii în trecut. Pot călători în trecut ori în viitor îndreptându-mi pur și simplu atenția spre trecut sau spre viitor. Ce ciudat!

Plecarea în spațiu a conștiinței (bunăoară când mă gândesc la Cluj) se aseamănă unei călătorii, dar plecarea în timp nu are analogie cu nimic.

Care e starea cea mai simplă a conștiinței? Presupun că privesc un peisaj, dar fără să mă uit la ceva anume. Pur și simplu „mă pierd în el". Deodată însă, încep să mă uit „atent" la un punct din peisaj, unde, să zicem, razele soarelui cad într-un fel anume printre frunzele unui copac. În acest caz „atenția îndreptată" pare că se suprapune oarecum atenției primare. Sau, tot metaforic vorbind, atenția pare că se concentrează, se focalizează asupra unei zone mai restrânse. În acest exemplu pot surprinde cele două aspecte ale atenției: starea și funcția. A-tent și in-tent.

Atenția este îndreptată fie de voința noastră, fie de imaginație, dar mai întâi mă interesează în ce feluri anume se îndreaptă în genere atenția.

Pot să-mi îndrept atenția spre trecut (să zicem spre ce făceam acum 50 de ani) sau spre viitor (ce urmează să fac mâine) sau spre alt loc decât cel în care mă aflu. Cum pot să fac așa ceva? În timp ce stau pe loc, chiar nemișcat, pot, în chip conștient,

să îmi îndrept atenția înspre altcândva ori altundeva. Din afară, lucrul acesta nici nu se bagă în seamă, se poate cel mult spune „era dus". Este limpede că totul se petrece în mintea mea și că ceea ce „văd" sunt reprezentări, dar acest mod de a explica este doar un *obscurum per obscura*[1].

Ar fi poate mai potrivit să vorbim despre o *stare* de veghe și o *stare* de vis (sau, mai prețios spus, despre o situație de veghe și una de vis). Și, apoi, despre o îndreptare a conștiinței (în starea de veghe). Însă „îndreptarea conștiinței" abate oare de la *starea* conștiinței? Cred că da și tocmai aici e problema. De abia apoi vine întrebarea: ce anume face conștiința să se îndrepte spre...? Iarăși, trebuie menționat că voința este implicată când e vorba de îndreptarea voluntară a conștiinței și imaginația când e vorba de îndreptarea ei involuntară (în cazul reveriei, al „visătoriei", de pildă).

(Atenția e întotdeauna selectivă, se fixează, conștient și voluntar, asupra a ceva ce face parte dintr-un total indiferent în care noi trăim în chip originar. Există și o atenție îndreptată involuntar, bunăoară când îmi amintesc de ceva. Dar este ea și inconștientă? De pildă, ca atunci când „mă pierd în amintiri" sau în „visătorie"? În acest caz nu există selecție, iar atenția vine *după aceea*, ca la un zgomot ce-l aud și-mi ciulesc urechea să știu ce fel e și de unde vine.)

[1] a explica „un lucru obscur recurgând la alte lucruri obscure" (*lat.*), n. ed.

Așadar, întrebarea este: cum de se poate pleca din *hic et nunc*[2]?

Plecarea din *hic et nunc* dă atenției un alt înțeles decât cel uzual (de „focalizare", de „concentrare") și poate ar trebui să vorbesc mai degrabă de „orientare" decât de „atenție" sau de „intenționalitate".

Am două posibilități de explicații:

1) Atenția, orientarea, reprezintă o *stare* de bază naturală, care poate fi însă *modificată* — tocmai prin plecarea din *hic et nunc* spre trecut sau spre viitor.

2) Am apriori posibilitatea să fiu cu conștiința fie în prezent și aici, fie în trecut, în viitor sau în altă parte. Aceste posibilități sunt egale între ele.

În soluția (2) am o deplină libertate a conștiinței prin voință, pe când în (1) am una condiționată de o stare de bază, naturală oarecum.

Husserl spune, prudent, doar că este vorba de *Bewußtseinsmodifikationen*, de „modificări ale conștiinței", rămânând la constatarea pură, fenomenologică. Dar dincolo de asta vine întrebarea: cum de pot părăsi prezentul după bunul meu plac?

Sunt mai multe feluri de a părăsi prezentul:

1) Îmi îndrept atenția spre ceva trecut.
2) Îmi îndrept atenția spre ceva viitor.
3) Îmi îndrept atenția spre alt loc decât aici.
4) Gândesc abstract (de pildă calculez 32×3).
5) Îmi imaginez ceva.

[2] „aici și acum" (*lat.*), n. ed.

În ce clasă intră vorbirea (despre), din acest punct de vedere? Suntem orientați spre ceea ce vorbim (suntem, mai mult ori mai puțin, atenți la ce vorbim), iar ce vorbim este, intenționat, orientat spre „obiectul" vorbirii. Și atunci, „vorbirea despre" se poate încadra în oricare dintre cele cinci puncte: vorbim despre ceva trecut, viitor, aflat undeva etc. (Doar actul imaginativ pare să implice mai multă singurătate.)

Dar cum pot, în vorbire, să-mi îndrept atenția totodată și spre *Sinn* (spre „sens") și spre *Bedeutung* (spre „referință")? Desigur, cele cinci puncte pot fi împărțite în două grupe: primele trei se referă la ceva ca existent (ontic), ultimele două, nu.

S-o luăm invers.

Oare nu suntem întotdeauna, sau aproape întotdeauna, fie în retenția trecutului, fie în intenție (în proiectarea viitorului), fie într-un calcul de orice fel? Nu cumva suntem arar prezenți în prezent ca pură prezență? (Într-un fel doar bătrânii au parte de prezentul pur când *stau* și ascultă lumea.) Așa e, desigur, dar nu asta e aici problema, ci una mai mică, mai mărginită: cum pot să-mi întorc atenția, ca și cum aș avea un volan, înspre altă ipostază a timpului ori a spațiului sau să mă cufund în calcule ori în jocul imaginației? Și sigur pot face asta, din moment ce pot să mă întrerup din scris și să mă gândesc înadins la ceva trecut, apoi la ceva viitor etc. Iar asta apare ca normal sau evident pentru oricine. Dacă însă ajung să mă întreb, normalul acesta devine problematic, atât pentru faptul că atenția a fost tratată în psihologie mai mult sau mai puțin marginal, dar și fiindcă

modul meu de a mă întreba, cât și înțelesul meu despre atenție nu sunt la fel cu cele din psihologie.

Dacă vorbim totuși de „normal", atunci în mod normal noi suntem făcuți pentru prezent: văd, aud, miros, pipăi, gust numai ceva prezent. *Nihil est in intellectu quod ante non fuerit in sensu.*[3] *„Ante"* când? Într-un prezent.

În istoria filozofiei, în rezolvarea problemei, s-a mers pe drumul ipotezării unei deosebiri fundamentale între senzație și intelect, între trup și suflet, între senzorial și spiritual etc. În toată problematica astfel pusă, temporalitatea problemei este acoperită sau, dacă este pusă în mod explicit, ea se „rezolvă" prin opoziția temporal–atemporal (etern), ca una dintre caracteristicile lumilor „de aici" și „de dincolo".

Toate deosebirile acestea presupun însă plecarea din prezent.

Mai trebuie să țin seama de caracterul voluntar sau involuntar al plecărilor din prezent. Uneori, fără să vreau, îmi amintesc de ceva, alteori, în frică, de pildă, nu mă pot împiedica să mă gândesc la ceva viitor, alteori mă fură imaginația și scornesc fără să vreau cine știe ce. Doar gândirea abstractă cred că e totdeauna voluntară, dar și aici e de gândit de unde ne vin ideile.

Deocamdată toate plecările involuntare din prezent îmi sunt misterioase.

---

[3] „Nimic nu se află în intelect care să nu fi fost înainte în simțuri" (*lat.*). Formulare scolastică a principiului empirismului, potrivit căruia la baza oricărei idei se află o experiență. (n. ed.)

Firește, „plecări din prezent" e un fel (nepotrivit) de a vorbi, fiindcă toate se întâmplă într-un prezent, adică au caracterul de *acum*, în înțelesul: îmi amintesc acum, plănuiesc acum etc. și, în genere, orice fac nu pot face decât acum. Tot timpul e vorba doar de conținutul cu care umplu prezentul, adică bunăoară acum sunt în amintire, acum în viitor etc. În vorbirea obișnuită se spune „e cufundat în trecut", „trăiește în viitor", „e cu capul în nori" etc., dar știm foarte bine că de fiecare dată este vorba de prezent.

Să ne ferim de capcanele vorbirii metaforice, fiindcă în egală măsură putem spune fie că „plecăm din" prezent, fie că „aducem în" prezent trecutul, viitorul etc. Oricum, în toate aceste cazuri, substituim prezentului altceva.

Substituirea altceva-ului în prezent poate fi o stare ori un „act de voință". Mă opresc acum la ultimul.

Actul de voință izvorăște dintr-o *posibilitate*. Toate plecările din prezent sunt, înainte de toate, posibilități ale mele. Pot să-mi întorc atenția spre trecut (să-mi amintesc) sau spre viitor (să plănuiesc) după bunul meu plac, înăuntrul a ceea ce formează *orizontul* meu temporal (încă o explicație meta-forică).

Ceea ce este însă esențial e că asta ține de posibil. Orizontul spațial e aici dat, cel temporal e însă doar posibil. Desigur, și în spațiu trăiesc într-o preajmă restrânsă, cu un orizont larg ca fundal (larg până la „lume"), pe care de asemenea doar *pot* să-l cuprind, îndreptându-mi atenția asupră-i. Dar trecerea de la preajmă la zări e oarecum cantitativă sau, cel puțin, poate fi făcută și cantitativ: dacă mă uit la

dreapta nu văd același lucru ca în stânga, dar nici esențial altceva. Dacă plec de la preajma curții și cuprind cu privirea ulița, câmpul, dealurile cu pădurea, totul se petrece pe nesimțite, în mine nu se întâmplă nimic deosebit. Nu fac decât să-mi lărgesc orizontul, dar dimensiunea în care „mă mișc" rămâne aceeași.

Când e vorba de timp însă, trecutul și viitorul sunt alte ipostaze ale timpului, atât între ele, cât și față de prezent; sunt alte dimensiuni, fiindcă sunt alte moduri de a fi. Iar eu mă schimb, în mișcarea conștiinței mele, atunci când îmi amintesc ori când plănuiesc.

Heidegger a insistat pe caracterul ek-static al ipostazelor temporalității, îndeosebi pe *Entwurf*-ul, pe „proiectul" unei *Daseinsmöglichkeit*[4]. Dar eu nu pe drumul ăsta merg, ci pe cel (mai puțin filozofic) că aceste ek-staze sunt la om în domeniul posibilului, *depind de el*, le poate „accesa" oricând.

Gândirea plecărilor din prezent ca posibile și la îndemână, ca *oricând* posibile (dar nu ca actuale prin ele însele), a dus la ideea memoriei (amintirilor) ca depozit, ca magazie (vezi *Theaitetos* etc.), iar de aici la *dynamis*[5], adică la înțelegerea memoriei ca putință de a trece în actualitate. La temeiul concepției aristotelice despre *dynamis* pe de o parte și *ergon*[6] și *entelecheia*[7] pe de altă parte stă ideea trecerii amintirii din potență în actualitate (actul amintirii). La rându-i,

[4] „posibilitate a *Dasein*-ului" (*germ.*), n. ed.

[5] „putință, potențialitate" (*gr.*), n. ed.

[6] „lucru făcut, realizat", așadar, „produs", „operă" (*gr.*), n. ed.

[7] Textual: „ceea ce-și are scopul în sine"; „stare de împlinire", „actualitate" (ca opusă potențialității). (*gr.*), n. ed.

această înțelegere se întemeiază pe un fel metaforic de a gândi ontologic trecutul în lumina neputinței, de a trebui să concepi ceva ce este și nu este. Dar despre asta altă dată.

Aici important este faptul că depinde de mine (în înțelesul că stă în putința mea) să ies sau nu din prezent și încotro anume să ies. Ceea ce înseamnă că orizontul temporal îmi este într-un fel dat (de vreme ce îl am la îndemână), iar în alt fel nu-mi este dat (de vreme ce pot să nu-l folosesc).

În acest stadiu sunt ispitit să gândesc că eul (conștiința) este oarecum „în afara" (blestemată metaforă!) ipostazelor timpului, de vreme ce conduce după voie orientarea atenției sale spre oricare dintre ele. Pare-se că putem merge mai departe, deoarece omul, gândind abstract (matematica, de pildă) poate sălta chiar dincolo de temporalitate, în atemporal, sau dincolo de real, prin imaginație. Asemenea alternanțe ar da un temei mai solid termenilor temporal–atemporal, real–nereal, chiar dacă atemporalitatea și non-realul sunt iluzorii, neîncetând totuși, în contextul a ceea ce discut, să *fie*.

Oricum, se impune nevoia să știm mult mai serios ce înseamnă „a-ți aminti". Bunăoară:

– cum e posibilă trecerea de la trăirea în prezent la trăirea în amintire?

– cum se lămurește ambiguitatea plecării (trăirii) în trecut și a aducerii trecutului în prezent? Care din două e reală (nu metaforică) și de ce?

– ce înseamnă, existențial, trecutul spre deosebire de viitor, de-a lungul vieții unui om?

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

Sunt trei lucruri ce nu se pot petrece decât în prezent: 1) să fac; 2) să simt; 3) să iubesc. Tot ce simt (aud, văd etc.) și tot ce fac (acțiuni), mai ales dragostea, se petrec întotdeauna în prezent. Or, acestea sunt cele două clase (*simt* și *fac*) prin care sunt (pasiv și activ) în contact cu lumea. Altfel spus, ele sunt interacțiuni eu–lume. (Ceea ce nu înseamnă că orice prezent e interacțiune.)

La acest nivel, lucrurile par a fi simple sau simplificabile: sunt afectat prin simțuri și reacționez prin fapte (în sensul larg al cuvântului), ca într-un fel de circuit. Multe dintre cele ce ni se întâmplă par a putea fi reduse astfel, iar celelalte pot fi raportate indirect la asta (*nihil est in intellectu...*).

Tot restul a fost considerat ca „activitate complexă a creierului", urmă a carierei strălucite făcută de *nous*, respectiv *animus*, respectiv *Geist*[8]. Timpul în ipostazele lui nu a fost luat în considerare. Or, mi se pare esențial nu numai faptul că pot să nu fac nimic, dar și că pot să mă sustrag (sau cvasi-sustrag) și simțurilor, să ajung ca nici măcar să nu mai contemplu, pe scurt, că pot pur și simplu să părăsesc prezentul. Evident, nu ies din prezența mea, dar ies din prezentul meu.

Oricât ar suna de paradoxal, în acest caz prezentul meu e constituit dintr-o absență a mea (amintire, plănuire, gândire abstractă etc.) sau, mai simplu, interacțiunea eu–lume este întreruptă. Tocmai asta este: că ceea ce nu poate fi decât prezent (simțul, fapta)

[8] Dragomir enumeră aici formele elină, latină și germană pentru „spirit". (n. ed.)

este înlocuit prin ceea ce nu poate fi prezent (trecutul amintirii, viitorul intenției etc.).

Rezumând: există o zonă a interacțiunii cu lumea (simțurile și faptele) și o zonă a non-interacțiunii (cele cinci puncte de mai sus). Una are caracterul prezentului, cealaltă nu. Ceea ce nu e prezent constituie un orizont omenesc în dimensiunile temporal–spațial–rațional–imaginativ, care poate fi descris structural.

Până aici toate bune și oarecum clare, fiindcă abordarea e fenomenologică. Dar atunci înseamnă oare că întrebarea „cum e posibilă părăsirea prezentului" nu are nici un rost? Dacă nu are, atunci o întreagă zonă, o zonă de bază a omenescului, ne rămâne necunoscută.

Tot trecutul e colorat în (de) prezent; n-avem amintiri pure. Dar avem memorie pură, bunăoară când rememorez teorema lui Pitagora. Se poate delimita întocmai memoria de amintire?

Observație. Atenția are, cum am scris, atât o funcție focalizatoare (îmi concentrez atenția), cât și una parcurgătoare (cutreier pe rând aspectele priveliștii). Nici una dintre ele nu implică o modificare a conștiinței în înțelesul plecării din prezent. Și atunci: are oare atenția două funcții? Ori nu e vorba de atenție în ambele cazuri?

În trecerea de la atenția cutreierătoare, de pildă, la cea îndreptată asupra unui altundeva sau altcândva pare că nu e o deosebire esențială sau, cel puțin, eu nu o resimt ca atare.

Atât pentru Kant, cât și pentru Heidegger, timpul, respectiv temporalitatea, este un dat, ca formă pură a sensibilității, respectiv ca ek-stază. Ceea ce încerc este să merg dincolo de rezolvarea ca dat. Și asta pentru că atenția arată în ce măsură trecutul și viitorul pot atârna și de ea, așadar de libertatea mea. Ceea ce înseamnă că, măcar în această măsură, nu sunt un dat. Eu nu trăiesc pur și simplu timpul, ci *ori* trecutul (amintirea, memoria), *ori* prezentul, *ori* viitorul. Timpul îl cuprind doar filozofii.

În concepția heideggeriană a ek-stazei, orizontul temporal e dat și, tocmai fiindcă e dat, am posibilitatea să mă extind în el. Ceea ce înseamnă însă o ipostaziere a ipostazelor timpului, ca și când trecutul și viitorul ar exista ca lucruri.

În viața de toate zilele sunt amestecate, întrețesute, trecutul, prezentul, viitorul etc. Trăiesc prezentul, cu orizontul lui spațial și cu „dincolo"-ul pe care îl suscită, dar și cu trecutul ce-i stă la bază și deopotrivă cu viitorul spre care, vreau-nu vreau, sunt totdeauna aplecat; și mai și gândesc totodată, iar cu gândul la viitor îmi imaginez. Toate acestea sunt atât de întrețesute, încât nici nu-mi dau seama când lunec de la una la alta.

Geneza feluritelor plecări din prezent poate fi gândită ca treptată, ca un fel de pas cu pas mai departe (*allo kai allo*[9]): preajma, orizontul, zările, dincolo; sau: adineauri, ieri, acum o lună...; sau: acuși (mintenași),

[9] „altul și altul" la nesfârșit (*gr.*), n. ed.

mai încolo, când o fi. Chiar trăitul în prezent îngăduie baleierea a ceea ce văd, să zicem din punct în punct, după cum îmi îndrept voit atenția. De fapt asta m-a și adus la întrebarea despre atenție.

Și iată-mă atunci iarăși la *allo kai allo*, ale cărui funcții ar fi:

– infinitul în spațiu: mai departe, tot mai departe;

– infinitul în timp (înainte și înapoi);

– infinitul plăcerii (*Philebos*: plăcerea îl *cere* pe „iarăși");

– infinitul nuanței, despre care ar fi vorba aici.

În *allo kai allo* al nuanței par să se piardă cele cinci plecări din prezent amintite, dar numai *par*.

No man's land-ul imaginației pure: se petrece cândva și undeva, dar nu în spațiu și timp. Acțiunea basmului se petrece cu șir, cu înainte și după (dar colorat în trecut, fiindcă e povestit: „a fost odată") și undeva, într-un spațiu de basm, dar întins.

Și în gândirea abstractă, într-o demonstrație geometrică bunăoară, este un „întâi" și un „apoi", o ordine a argumentării și, firește, un spațiu geometric. Dar este oare succesiunea operațiilor într-o demonstrație (ordinea lor) o succesiune temporală? Nu, firește. Și totuși: ori de câte ori o îndeplinesc, ea e temporală. Dar mereu repetata problemă a „spațiului geometric"? Este sau nu „spațiul geometric" spațiu? Să ajung să spun că aici e vorba de un timp ce nu e timp și de un spațiu ce nu e spațiu? Sau că e vorba de o temporalitate ce nu e în timp și de o spațialitate ce nu e în spațiu?

Cuvintele nu au aici prea mare însemnătate. Tot așa de bine și cu același sens aș putea întreba: există un timp care nu e temporal și un spațiu care nu e spațial? Răspunsul obișnuit: „e vorba de un timp imaginar și de un spațiu imaginar" nu lămurește nimic, fiindcă spațiul și timpul nu pot fi decât reale (sau „forme pure", ceea ce aici e tot aia), adică sensul lor e real, ele sunt trăite. Pare, așadar, că nu poate fi un timp și nici un spațiu care nu există.

Ce au dat culturii cele cinci plecări din prezent?
- plecarea spațială: geografia, cosmologia
- plecarea în trecut: istoria, cosmogonia
- plecarea în viitor: prezicerile, ghicitul, prognoza, planificarea
- plecarea în gândirea abstractă: filozofia, știința
- plecarea în imaginație: artele

Ce a dat trăirea prezentului?
- plăcerea simțurilor
- etica, gimnastica și tehnica *practicate*

Firește, cosmologia și geografia sunt științe (adică au atitudinea științifică) și doar obiectul lor vizează spațiul (locurile), iar, pe de altă parte, obiectul lor nu e un loc „dincolo" (altul decât „aici"-ul), ci toate locurile deodată și deopotrivă; un spațiu unic și *ordonat*, care-mi permite să progresez.

În arte, în schimb, obiectele sunt alăturate (juxtapuse) și istora artei nu e istoria obiectelor de artă. (Peisajul artelor nu este ordonat în același sens în care e cel geografic.)

E cazul de asemenea să observăm că toate evadările din prezent tind spre știință sau se constituie ca științe.

Astfel am ajuns să avem două planuri: unul existențial și unul științific, cel al lui *objektiver Geist*, al „spiritului obiectiv". De aceea mai întâi Hegel a dibuit *objektiver Geist*-ul, apoi Heidegger existențialul.

Amintirile, însemnările, însemnele nu sunt istorie, ci obiectul istoriei, descrierea altor locuri nu e geografie, ci obiectul geografiei etc. Istoria nu se constituie din fapte trecute (cum e amintirea), ci din mărturii, din urmele faptelor trecute. Adică: n-am nevoie de nici o dovadă pentru amintirea mea din copilărie (ea *este*, adică are în mine însemnul fostei existențe), pe când istoria se constituie indirect, prin existența documentelor (a tot ce, în sens larg, este urmă); de aceea numai faptele istorice trebuie dovedite, nu și amintirile (ca amintiri).

Din punctul de vedere al plecării din prezent în trecut, amintirea și faptul istoric obiectiv sunt egale, dar altminteri ele se deosebesc. Care pe care îl întemeiază sau din ce rădăcină comună purced? Și dacă, așa cum cred, amintirea este la obârșia istoriei, cum se schimbă amintirea în disciplina istoriei? Doar prin comunicare și îndoieli? (Aici însă nu asta e problema.)

Poate mă repet:

Trecutul și viitorul sunt de două ori (în două feluri) în prezent:

1) fiindcă amintirea, intenția etc. se petrec într-un prezent și numai în prezent; nu pot călători în trecut *decât în prezent*;

2) fiindcă în structura prezentului mi se pare că intră un trecut imediat (retenția) și un viitor imediat (intenția).

Cum pot fi ele lămurite pornind de la viața ca trecere, de la existență (*Sein*) ca necontenită trecere de „acum"-uri?

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. Ce înseamnă „viața mea"

1. Plec de la faptul că *viața merge de la sine*. Faptul acesta este evident tuturor. Înseamnă oare că el este și înțeles? Dacă punem acest fapt sub întrebare, se cuvine să lămurim ce înseamnă „merge" (utilizat aici metaforic) și „de la sine".

Mersul vieții nu atârnă de mine, nu trebuie să mă opintesc ca viața să „meargă" și nu trebuie nici măcar să-i întorc ceasul. Firește, trebuie să o întrețin, să-i dau tot ce este elementar, aer, hrană, somn etc. Dar simplul fapt că ea merge și e făcută astfel încât ea *este* mersul ei („înainte", am putea să zicem) nu depinde de mine.

Când o gândesc, banalitatea aceasta devine ciudată: eu sunt viața mea și totuși ea nu atârnă de mine. De vreme ce nu am a mă strădui cu nimic pentru a o face să meargă, înseamnă că tocmai în ceea ce este ea, în necontenita ei trecere, ea este străină de mine.

„Viața mea" cuprinde două lucruri deosebite: „viața" și „mea". (Ferindu-ne de hățișul metafizic al „conștiinței" sau al „eului", în „mea" este vorba, să zicem, de punctul de referință care sunt eu însumi.) „Viața" mea își vede de treaba ei, care este să meargă

înainte: nu numai neatârnată de mine, dar chiar neținând seama de mine. Iau ca pildă două extreme: *Verweile doch, du bist so schön!*[1] și „Uf! De-ar trece mai repede!" La Goethe e vorba de dorința de a opri clipa frumoasă, în vreme ce dincoace de a grăbi trecerea unui necaz, bunăoară. Nici una însă nu poate fi îndeplinită, fiindcă viața merge cum e ea, străină de dorințele ori gândurile mele. Firește că pot să-mi curm viața, dar asta nu schimbă nimic: doar am ucis viața, n-am schimbat-o.

Ceea ce încerc să pun în evidență este străinătatea intimă din mine, care este viața mea, faptul simplu că viața mea, pe care nu pot nici să o opresc, nici să o zoresc, nici să o întârzii, mi-e străină. Faptul acesta simplu, care este însuși lăuntrul meu, este ceva străin mie, ceea ce înseamnă că, în chip fundamental, eu sunt împărțit, trebuind să însoțesc în permanență acest străin din mine (*daß ich immer mitgehen muß*).

2. Să întâmpinăm acum celălalt cuvințel: „mea". „Viața" mea are pentru orice om un înțeles. E drept că ea îmi e străină în ceea ce este ea, numai că întotdeauna ea este a mea. Orice clipă *a ei* este o clipă a vieții *mele*, și aceasta într-o unitate fundamentală. Punctul de referință care sunt eu însumi face parte din întregul ce este „viața mea". De raportat, eu mă raportez fără încetare la mine. Pot să gândesc abstract „viața în genere", s-o studiez, în biologie, dar în realitate este vorba de fiecare dată de viața unui om anume, de viața *lui* (posesiv).

Dar ce gândesc prin „viața mea este a mea?" Întâi am în vedere tocmai acest punct de referință: orice

[1] „Rămâi, o, clipă, ești atâta de frumoasă!" (*germ.*), n. ed.

mi se întâmplă se raportează la mine. Ceea ce e valabil pentru orice om în aceeași măsură și totodată pentru fiecare în mod unic. Unicitatea nu constă în faptul că la ceilalți nu e la fel ca la mine, ci că tocmai raportarea mea la mine nu poate fi preluată de altul, înseamnă că fiecare om are un *propriu* care stă ca un hotar de netrecut între el și ceilalți. Tocmai acest propriu este punctul de referință sau, mai precis, este tocmai *faptul* punctului de referință.

În viața de toate zilele faptul acesta care este punctul de referință e fie acoperit prin abstractizarea lui („la fel simte fiecare om"), fie înțeles în varianta deformată a egoismului. Numai că el iese în permanență la iveală, în felul în care fiecare dintre noi vorbește despre sine, încercând să spună ceea ce de fapt nu se poate spune: în speță, că *lui* i s-a întâmplat ceea ce povestește. Propriul acesta este locul pe care nu-l poate lua nimeni altul, pentru că nimeni altul nu a trăit în locul aceluia ceea ce el a trăit. În acest sens, împărtășirea oricărei experiențe intime este sortită de la bun început eșecului. Poate că singura cale de a reuși acest lucru este iubirea, în măsura în care hotarul care desparte propriul meu de al altuia dispare în favoarea unui propriu lărgit.

3. Așadar, ceea ce nu pot împărtăși cu nimeni este *propriul*, faptul că viața mea mă privește. Iar această viață care mă privește nu am primit-o de la nimeni, ci ea îmi apare ca un dat. Viața mea este a mea nu numai fiindcă se raportează la mine, ci și fiindcă îmi este dată mie s-o trăiesc. Vorba „fiecare-și trăiește viața lui" nu e simplu tautologică. Firește că nu poți trăi viața altuia, dar dacă pun accentul pe „a trăi",

abia atunci poți sesiza cu adevărat ce înseamnă să îți *trăiești* viața.

În română, spre deosebire de alte limbi, există două cuvinte de origini diferite: „a trăi" (slav) și „viață" (latin), care fac mai limpede ceea ce vreau să spun. E drept că viața este un fapt, și anume unul străin de mine, dar totodată este un fapt că viața se trăiește, că nici nu poate fi altfel decât trăită. Doar biologic, adică abstract, viața este un „fenomen" ca piatra, triunghiul etc., având, desigur, proprietatea că evoluează. În realitate însă, viața e trăită, ea este ceva de felul devenirii, altfel spus, viața mi-e dată s-o trăiesc. (Deosebirea ontologică dintre ființa după substanță și ființa după timp e schițată, în cu totul alt context, de Aristotel în *Fizica* III, 6, 206 a 21–33.) Aici e îmbinarea dintre punctul de referință (sinele) și cealaltă latură a mea, viața. *Eu* îmi trăiesc viața; nu numai că mi-e *dat* să trăiesc (viața ca străină de mine), dar viața mi-e dată s-o *trăiesc*.

Dar de aici rezultă că viața și trăirea vieții sunt două lucruri deosebite. Să fie oare așa? Într-un fel da, într-alt fel nu. Sunt deosebite întrucât nu eu mi-am dat viața și nu eu pot să-i schimb esența (de trecere necontenită). Dar pe de altă parte viața și trăirea ei sunt îmbinate într-un întreg, fiindcă, o dată dată, viața e trăită ca acea unică viață de cel căruia îi e dată.

Dar dacă viața mi-e dată ca s-o trăiesc, cum anume o voi trăi? Evident, *cumva*. Acest *cum* îmi trăiesc viața este obârșia însăși a libertății.

Nu am în vedere aici „problema libertății" și nici libertatea de care e vorba atunci când trebuie să aleg între două sau mai multe posibilități de a face ceva

(de pildă, să fumez sau nu), ci am în vedere libertatea originară sau, mai precis, condițiile oricărei libertăți. Libertatea implică doimea. Asta nu înseamnă, repet, că de fiecare dată am posibilitatea de a alege între două lucruri. Doimea are în vedere aici ceva mult mai vast: pe cel căruia i s-a dat viața și viața ca domeniu de aplicare. Pe scurt, eu și viața mea. Tocmai eu ca străinătate a vieții mele, pe de o parte, și faptul că trebuie să o trăiesc pe aceasta ca viață a mea, pe de altă parte, fac cu putință libertatea. Adică străinătatea vieții, pe de o parte, și faptul că viața aceasta trebuie să mi-o trăiesc *cumva* formează condițiile libertății. Libertatea originară este însăși posibilitatea acestui „cum": *cum îmi trăiesc viața*.

Nu trebuie să se înțeleagă de aici că îmi pot trăi viața pur și simplu cum vreau. Datele biologice nu vin neapărat în întâmpinarea voinței mele, ba cel mai adesea ele îmi sunt potrivnice. Numai că deosebirea dintre libertatea originară și celelalte libertăți este că nu voința este primordială. Pentru că oricum aș trăi, îmi trăiesc cumva viața. Și Oblomov își trăiește viața, chiar dacă el nu vrea nimic. În celelalte libertăți trebuie întotdeauna să vreau ceva, într-un fel sau în altul, iar după Descartes și judecata mea este un act de voință. În schimb, libertatea originară nu este în primul rând un act de voință, ci unul de sens. Nu știm desigur ce înseamnă „sens" și cu atât mai puțin nu știm care este *sensul vieții*. Dar mi-e de ajuns să știu că „sens" are aici un înțeles, fie chiar numai de a delimita la ce mă gândesc. Iată de pildă că aici sens înseamnă ridicarea la rangul de problemă a banalității că oricum viața se trăiește cumva. Primar este

faptul că îmi *trăiesc* viața, așadar primară este relația dintre trecerea permanentă ce alcătuiește viața neatârnată de „mine" și raportarea la mine ca la viața *mea*, adică la viața dată mie, în și prin care sunt ceea ce sunt. Dar dacă, în loc s-o trăiesc la voia întâmplării și punând în joc doar micile libertăți, mă străduiesc să o ridic la rangul de problemă, atunci se ivește deodată orizontul libertății originare, al sensului vieții mele. Abia după aceea vin alegerea și voința.

Toată această problematică este cea a lui Socrate. Ea este prezentă în toate dialogurile socratice, este spusă *expressis verbis* în *Alcibiade* și strălucitor, cu pasiunea ce i se cuvine, este mărturisită în *Apologia lui Socrate*. Cum îți alegi viața era o temă obișnuită de dezbatere la greci în acea vreme, dar așezarea ei ca problemă fundamentală atât pentru fiecare om, cât și pentru *polis* este opera unui singur om, Socrate.

Dar de ce faptul de a-ți alege viața reprezintă *problema fundamentală*? Nu numai fiindcă toate celelalte probleme se înscriu în ea, ci, mai ales, fiindcă ea, prin excelență, este problema *serioasă*. Desigur, celelalte probleme nu devin dintr-o dată neserioase, într-un sens clar depreciativ, dar în lumina problemei fundamentale ele nu sunt „seriosul". Cuvântul serios vine din latinul *serius* (și *seriosus* în limba literară), cu înțelesul dintâi de „grav", „cu greutate", (de unde *schwer* în limba germană), „însemnat" în sensul grec al lui *semnos*, opus lui *phaulos* („ieftin, de calitate proastă") sau lui *chaunos* („umflat de vanitate") ca în *Sofistul* 227 b.

A trăi în întrebarea „cum îmi trăiesc viața?" nu este doar ceva „serios" în sensul unui atribut oarecare, din

care n-ar rezulta decât că eu prețuiesc viața, ci „seriosul" izvorăște din și prin această întrebare. Întrebarea fundamentală dă *greutate* vieții, strângând-o laolaltă și prinzând-o ca un întreg. Ea e cea care ne așază în „seriozitate". Față de această așezare, toate celelalte întrebări, cu așezările lor, sunt ne-serioase, fie că ne-am îndeletnici cu *the Big Bang*, fie că ne-am dedica viața speciilor pe cale de dispariție. Și invers, orice trăire a vieții întemeiată pe răspunsul la întrebarea fundamentală este „serioasă", indiferent de răspunsul pe care l-am da, de vreme ce noi nu știm care e sensul vieții și ce răspuns anume se cuvine să dăm. Dar a trăi cu această problemă înseamnă a ajunge să dezvăluim ceea ce zace în noi și care, acoperit fiind, străbate totuși, când și când, fiecare viață.

Adaos: Întrebarea „cum trebuie trăită viața?" nu este de felul celei „cum trebuie să joc această partidă de șah"? sau al celei „cum funcționează mașina aceasta?" Par să semene, fiindcă întrebările de acest fel țintesc, la rândul lor, spre un rost, întemeiat în primul caz în regulile jocului de șah și, în al doilea, în funcționalitatea mașinii. În ambele, mișcările au un rost: să câștigi partide aplicând regulile jocului sau să realizezi ceea ce e menit să facă mașina dacă o mânuiești cum trebuie.

Dar spre deosebire de șah sau de cutare mașină (ambele născociri ale omului) viața se caracterizează prin neștiința rostului ei, ba chiar prin neputința de a spune dacă ea are sau nu vreun rost. Tot ce știu în cazul vieții este, cel mult, că trebuie să-i dau un sens, numai că sensuri pentru viață avem atât de

multe și de diferite, încât întrebarea „cum trebuie trăită viața?" mă pune din nou în fața „ne-științei" mele. E ca și cum viața ar fi o mașină despre care nu știm cum funcționează sau care funcționează într-o grămadă de feluri, fără să știm până la urmă la ce anume este bună. De fapt, în întrebarea aceasta fundamentală se zbate atât întrebarea practică „în ce fel să-mi trăiesc viața?", cât și cea teoretică „care e rostul vieții?". Interesant este că însăși întrebarea practică o deschide pe cea teoretică, pentru că, în absența unui răspuns la întrebarea „care este rostul vieții?", eu n-am cum să știu în ce fel anume am să-mi trăiesc viața.

Se poate observa că în toate cele spuse până acum nu a fost vorba nici de a „trata" problema libertății și nici de a da un răspuns la întrebarea „care e sensul vieții?". Nu am făcut decât să descriem *locul* acestor probleme și îmbinările lor în cadrul sintagmei „viața mea".

II. Eul și lumea

„L'homme n'est qu'un roseau... mais
c'est un roseau pensant."[2]
PASCAL, *Pensées*

Faptul că sunt într-o lume este un dat neatârnat de voința mea, deci străin mie, și este alcătuit din mai multe straturi:

1) Prezența mea în lume, pe care în mod obișnuit o privesc ca „eu și lumea", în care eu sunt eu și lumea,

[2] „Omul nu-i decât o trestie, dar e o trestie gânditoare" (*fr.*), n. ed.

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

e lume. Sunt conștient atât de mine, ca eu, cât și de lumea ce mă înconjoară, oricât de depărtată ori apropiată aș gândi-o. Între ele este însă, pentru mine, o deosebire fundamentală: nu la fel mă privesc pe mine și lumea. Când privesc lumea o iau drept altceva, când mă privesc pe mine nu mă privesc ca pe altceva, ci ca pe mine însumi. Privirea spre mine implică o identitate, pe când cea spre lume o alteritate. Deși îmi dau seama că, din punctul de vedere al realității, nu există nici o deosebire între mine și lume, deosebirea aceasta există în permanență, ea îmi însoțește întreaga viață și nu pot ieși nicicum din ea. Exist la fel ca ceea ce mă înconjoară, dar totodată, pentru mine, sunt deosebit de tot ce mă înconjoară. Și nu schimbă nimic faptul că la fel este pentru toți ceilalți oameni. Relația mea cu mine are altă evidență, altă imediatitate, este de alt fel decât relația mea cu lumea.

Pot să gândesc deosebirea ca simplă separare, ca și când aș fi doar despărțit de lume, ca și când ar exista doar o barieră între mine și lume, iar soluția ca această separare să nu mai existe ar presupune desigur un fel de unire cu lumea. Asemenea soluții se găsesc în mistică, în extaz, în eul contopit cu lumea. Decât că așa deosebirea nu este suprimată, ci este doar escamotată, prin anihilarea eului.

Deosebirea dintre „întors spre lume" și „întors spre mine" nu e doar o *Bewußtseinsmodifikation*, o schimbare a direcției conștiinței, ci „eu cu mine" alcătuiește sâmburele felului meu de a fi, în așa fel încât nu pot fi decât cu mine (un adevărat prizonierat), fără ca asta să însemne că în același timp din

felul meu de a fi nu face parte în aceeași măsură și „eu cu lumea". Sunt simultan eu cu mine și eu cu lumea.

2) Peste deosebirea fundamentală se așază al doilea strat, unul *reflectat*, care îmi spune că eu fac parte din lume, că sunt o parte a ei, oricât de însemnată sau neînsemnată aș considera această parte. Sunt nu numai cuprins *de* lume, ci și cuprins *în* lume: sunt locuitor al unui oraș, cetățean al unei țări, om printre toți oamenii planetei, vietate alături de atâtea vietăți de pe pământ, alături de câmpiile, munții și apele aflate sub cer. Aparțin lumii ca parte constituentă a ei, sunt o parte dintr-un întreg. Îmi închipui ușor că lumea poate fi fără mine, dar deocamdată e un fapt că eu sunt „pe" și în lume, că, într-un fel, lumea este astfel făcută încât și eu sunt cuprins în ea și n-ar fi lumea care este de n-aș fi eu aici. Ca să zic așa, am și eu o modestă participare la cosmos.

Particip la lume, când, bunăoară, noaptea în fața unei largi priveliști, mă simt una cu lumea. Coexistența cu lumea provine aici din esența prezentului și alcătuiește ceea ce îndeobște înțelegem prin prezență. Când spun „eu și lumea", deși plec, fără voia mea, de la prezență, eu nu o gândesc ca atare (fiindcă în prezent nu este „eu *și* lumea"), ci de fapt reflectez, și anume mă gândesc pe mine ca parte dintr-un întreg pe care eu însumi îl am în mine, cu alte cuvinte mă *gândesc* dinspre lumea preluată și interiorizată în mine ca lume. Sunt, ontic, o parte din lume, dar aici este vorba că mă *gândesc* (adică mă văd, mă înțeleg) ca o parte a lumii pe care tot eu, în sensul cel mai larg, o gândesc. Tot atât de bine aș putea spune

că am un sentiment al lumii ca întreg în care eu sunt o parte a lui, altfel spus că sunt o parte a lumii care e *înăuntrul* meu.

3) Partea din lume ce sunt este însă doar o părticică, una infimă, a ei. Întinderea necuprinsă a lumii, luată ca măsură, îmi reduce ființa la mai nimic; sunt copleșit de lume, indiferent de faptul că o resimt ca spațiu infinit ori finit. Comparată cu puținătatea mea, cu tot ce este firav în mine, lumea pare să aibă o tărie nemăsurată. Sunt „copleșit de forțele naturii", ale societății — ele îmi sunt străine —, precum și de legile ei, în care sunt prins fără nici o posibilitate de scăpare. „Funcționez" după legile naturii în tot ce sunt. Nu numai că sunt o fărâmă față de întinderea lumii, nu numai că, spațial și logic, fac parte din ea, dar eu însumi sunt, supunându-mă legilor ei, natură. Aici este izvorul oricărei gândiri materialiste și științifice, al cărei principiu este unitatea esențială a lumii tocmai ca materialitate a ei.

Dar în același timp sunt deschis spre lume. Nu numai prin porțile de intrare care sunt simțurile, ci și prin faptul că eu sunt prins în lume, că sunt în permanență învăluit de ea (*in-der-Welt-sein*). Chiar și în vis, nu mă visez pe mine ca mine, separat de lume, ci întotdeauna pe mine întâmplându-mi-se ceva în lume. Sunt o oglindă a lumii sau, mai precis, oglindesc lumea, cum spunea Leibniz.

Pe deasupra, eu nu numai că pătrund în lume pe calea simțurilor, ci, în felul meu, o și înțeleg. Numai că înțelegerea nu e un dat, așa cum sunt simțurile, ci un drum prin care cuprind lumea ca lume. Deosebirea fundamentală dintre simțuri (cu lumea

devenirii care îi corespunde) și intelect (cu lumea Idea-tică ce-i corespunde) este, de la Platon încoace, izvorul oricărui idealism. În drumul pe care îl comportă înțelegerea (atât cel platonician, cât și cel hegelian dialectic), pricep tot mai bine lumea, o cuprind în rostul și în întregul ei. Întreaga filozofie este calea spre cuprinderea lumii înăuntrul meu, eu însumi fiind inclus în această lume ca parte a ei.

Avem deci două cuprinderi: pe de o parte eu sunt cuprins în lume, pe de altă parte eu cuprind lumea. Ele sunt nu numai deosebite prin natura lor, ci și aporetice. Cuprinderea mea în lume este „reală", cea a lumii în mine este reflectată. Aporia reiese din îmbinarea celor trei puncte de mai sus. Deosebirea dintre întoarcerea eului spre sine (mersul „eu cu mine") și întoarcerea spre lume, apoi participarea la lume, și, în sfârșit, îndoita cuprindere (eu cuprins în lume și eu cuprinzând lumea) duc, toate trei, la acea alcătuire în care eu sunt totodată o părticică infimă a lumii și ceva ce oglindește și gândește întreaga lume, deci la *ex-centricitatea mea în lume*. Nu doar că spațial nu sunt centrul lumii, dar nici măcar nu am însemnătate în lume, în spațiu și timp. Lumea continuă să meargă înainte și după moartea mea, așa cum a mers și înainte de venirea mea pe lume. Copleșitoarea cuprindere a lumii comportă, pentru eu, și o totală indiferență a lumii față de sensul meu interior, iar moartea mea, care nu înseamnă până la urmă mai mult decât moartea unei celule în organism, este irelevantă în raport cu lumea. Ceea ce implică nu numai banala zădărnicie a străduințelor omenești, ci și nonsensul lor sau, mai exact, lipsa lor de sens.

Iar străduința omului de a înțelege lumea nu pare să aibă, la rândul ei, un sens. Nici măcar toate străduințele istoriei culturii, luate laolaltă, nu par să aibă nici ele, raportate la scara cosmică, vreun sens, deși, în vârfurile lor, ele implică un astfel de sens. Astfel ajungem la paradoxul fundamental: *Înțelegerea lumii (a „realității") nu implică un înțeles (un tâlc, un sens) înăuntrul lumii înțelese.*

Însă orice act de înțelegere a lumii se izbește până la urmă de identitatea instanței care înțelege. Și aici apar întotdeauna două puncte de vedere: 1) Când căutăm să cunoaștem lumea, ne situăm cumva în afara ei, un fel de „eu și lumea", în care eul cunoscător este altundeva, într-un loc neștiut și inexistent. 2) Când gândim omul (biologic, social, metafizic etc.), îl integrăm (și pe el) în lume, îl cercetăm și îl situăm ca atare, socotind că în felul acesta lămurim oarecum punctul 1), în speță statutul acelui misterios eu cunoscător. De fapt, procedând astfel, nu facem decât să ne situăm în altă extrapolare, fiindcă n-am făcut altceva decât să „obiectivăm" subiectul punctului 1), deci iar suntem subiect extrapolat. Cunoașterea ne extrapolează întotdeauna și văduvește sensul cunoașterii în raport cu obiectul cunoscut. Este o simplă iluzie că acestea ar putea fi reunite. Iar ca dovadă stă faptul că arareori ne punem întrebarea „care este sensul cosmic al cunoașterii omenești?". Cunoașterea este canalizată (Kant) sau se arată drumul ei (Aristotel) sau nonsensul ei (Nietzsche). Doar Platon, în *Timaios*, a gândit o soluție. Propriu-zis o cunoaștere a lumii, o cunoaștere a sensului ei, *care să fie ipso facto un fapt cosmic, nu există.*

Paradoxul fundamental, potrivit căruia înțelegerea lumii nu implică un înțeles înăuntrul lumii înțelese, stă la obârșia religiei, filozofiei și științei. Uriașul și magnificul efort uman de a depăși acest paradox se numește cultură. Religia, filozofia și știința sunt tocmai *reacțiile* culturale la acest paradox. Nietzsche spune undeva că în problemele mari, întocmai ca în apa rece, trebuie să te cufunzi o dată până la fund și să ieși apoi repede afară.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DESPRE TREI ÎNDELETNICIRI ALE FILOZOFULUI

Vă propun să vorbim despre trei îndeletniciri ale filozofului, nu singurele, și poate nici cele mai importante, dar în mod cert reprezentative: a citi filozofii, a privi lumea și a gândi filozofie.

A citi filozofii

Citirea filozofilor este, sau cel puțin ar trebui să fie, un dialog mut. Textul nu vorbește, e mort, dar în același timp spune ceva, e viu și deci el are o ambiguitate inerentă. Pe de altă parte, eu, cititor, sunt viu, dar mă raportez la autorul textului oarecum ca la o statuie. În plus, sunt mai ales *primitor*, receptor, sau măcar așa cred. Citind pe Platon, socot că preiau ce spune Platon și mă reprezint pe mine însumi ca pe un ecran de înregistrare, iar lectura mi-o reprezint ca pe o comunicare unilaterală. Bineînțeles că nu e deloc așa, fiindcă eu vin cu ceea ce sunt, cu nivelul meu de înțelegere, de experiență, de cultură și chiar de „dispoziție". Înțelegerea textului (deci intercomunicarea cu filozoful citit) se situează la nivelul cititorului. Pricep cât pot să pricep, cu riscul citirii greșite, al răstălmăcirii, al aplatizării gândului lui Platon, al neînțelegerii nuanțelor, al citirii în text a

gândurilor mele și nu ale lui, într-un cuvânt, cu riscul de a citi altceva decât spune textul. Riscul poate fi micșorat printr-o citire mai atentă, prin zăbovirea pe fiece frază, pe fiece cuvânt, prin cântărirea lor, prin confruntarea cu alte pasaje înrudite și, mai ales, prin citirea interpreților. Este o literatură uriașă de interpretare, plină de subtilități alexandrine, dar și de păreri extrem de diferite.

Așa stând lucrurile, dialogul continuă să rămână mut și să-i dea dreptate lui Platon, în discursul regelui Thamus din *Phaidros* 274 e–277 a și în comentariul lui Socrate. Mai mult, cititorii care cred că înțeleg riscă să devină *agnomones* („neștiutori", „incompetenți") și închipuiți, *chalepoi syneinai* („greu de suportat") și, în loc să dobândească înțelepciunea, au doar o părere (*doxa*).

Ce opune Socrate scrisului în *Phaidros*?

1) Un dialog *viu*, în care, în locul discursului, avem o suită de întrebări și răspunsuri, așadar un adevărat dialog *zonta kai empsychon*, „viu și însuflețit", față de care scrisul e doar un *eidolon ti*, „un fel de simulacru".

„Viu și însuflețit" înseamnă tocmai că interlocutorii sunt „angajați" în dialog, astfel încât părerile lor să *îi* exprime, iar dialogul să fie o *întâmplare* reală a vieții lor. Toate acestea în lectură dispar, totul se neutralizează, textul nu dă lămuriri („nu se poate apăra", spune Socrate), iar cititorul, situat la 2 500 de ani depărtare, nu face decât să „ia act" de cele scrise acolo și să le înscrie în ideea preconceptă a unui așa-zis „sistem" platonician.

2) Un alt lucru pe care Socrate îl opune scrisului este un dialog între un știutor (*eidotos* – 276 a 7) și un învățăcel, un dialog de învățare (de însămânțare — *speiro* și *sperma* spune textul), mai precis un dialog de educare, de *formare*. Or, astăzi Platon nu mai e citit ca un știutor, ca o autoritate, ci, în cel mai bun caz, de la egal la egal și cu distanță, adică obiectiv și critic, așadar exact invers de cum cerea Platon, pentru care atât știutorul, cât și interlocutorul erau înainte de toate inși cu destin, „subiecți", cum am spune noi astăzi.

3) În sfârșit, Socrate opune scrisului o *miză*, pe care orice dialog platonician o pune în joc. În *Phaidros* 277 a, Socrate spune că prin învățătura pe care o opune scrisului se poate obține „cea mai mare fericire dată ființei omenești". Așteptăm noi astăzi să obținem așa ceva prin lectura lui Platon sau credem vreo clipă că așa ceva este cu putință? Câtuși de puțin. Noi ne mulțumim să citim „informațional", nu ne propunem altceva decât să luăm cunoștință de textul platonician, după care îl etichetăm, îl catalogăm și îl „situăm istoric", și la fel facem cu toți autorii pe care îi citim, semănând astfel cu albinele care zboară din floare în floare.

E ușor de văzut că învățătura lui Platon–Socrate este de tipul maistru–ucenic, maestru (guru)–discipol, inițiator–inițiabil, și de fiecare dată ea comportă o metaforă fundamentală „agriculturală": sădire și recoltă, repetate la nesfârșit. Avem astfel două feluri de învățături complet diferite, fără vreo punte la vedere.

Și totuși: de vreme ce Platon ne spune cum este învățătura lui, n-avem decât să transformăm discursul

mort al slovei scrise într-un dialog viu, de felul celui zugrăvit de Platon, cu alte cuvinte să tratăm textul ca pe o învățătură în care am fi „angajați" subiectiv, iar lectura să devină un „eveniment" al *in*-formării sufletului nostru, cu gândul că în joc este cea mai mare fericire dată omului. Să citim, așadar, ca „subiecți", și nu obiectiv, să fim *acolo*, și nu la distanța unui simplu cititor care *dispune* de text.

Este oare îndreptățit un asemenea demers, mai ales dacă ținem seama de condamnarea scrisului din *Scrisoarea a VII-a* (344 c–d)? Cred că da. Tot în *Scrisoarea a VII-a*, la 341 e, Platon spune: „Acțiunea [de a scrie] nu este, după judecata mea, o binefacere pentru omenire, *decât doar pentru câțiva, în număr mic; adică pentru toți cei capabili să găsească ei înșiși, pe baza unui mic indiciu.*" Există deci îndreptățirea de a face ce spune Platon, dacă ne străduim cu râvnă să fim printre acei puțini, capabili să priceapă. Însă îndreptățirea mai adâncă vine din caracterul *rațional* al învățăturii platonice. Ea nu este secretă, nici întemeiată pe credință, ci pe rațiune, iar ce este rațional e totodată accesibil și greu de obținut. Tocmai înăuntrul acestei ambiguități ne mișcăm.

A privi

E vorba mai degrabă aici despre „a simți", a dobândi ceea ce se numește în chip vag „experiență".

Ceea ce simțim, imaginăm sau gândim este totdeauna „ceva", adică are un conținut. Văd un peisaj, îmi imaginez un centaur, mă gândesc la nemurirea sufletului. O primă grupă de asemenea „ceva"-uri

o reprezintă *realitatea*, noțiune devenită foarte vagă, greu de definit, dar oarecum înțeleasă de oricine. Realitatea e încăperea aceasta, strada, orașul, oamenii, pământul, cerul și, până la urmă, „lumea", adică realitatea *de-la-sine-înțeleasă* în care trăim. Concluzia este că, ori de câte ori vorbim sau gândim, ne referim la un dat fundamental, primul și ultimul, la *realitate*. Un filozof trebuie să cunoască, așadar, cât mai bine și înainte de toate — realitatea. Ceea ce înseamnă că el trebuie să știe să privească, să audă, să simtă miresmele, gustul lucrurilor, să le pipăie. Numai că realitatea, lumea par a fi, față de durata vieții, incomensurabile, deci „experiența" are un orizont nesfârșit, din care trebuie să cuprindem cât mai mult cu putință, asta în cazul în care nu vrem să devenim „intelectualiști", „rupți de realitate".

Spunând „rupți de realitate" sau cum se spune despre unii că trebuie „aduși la realitate" înseamnă că realitatea nu este — sau nu este totdeauna — nemijlocită, că se poate trăi în afara ei, de vreme ce uneori suntem „aduși la realitate", deci că nu este de ajuns să căscăm ochii și să ciulim urechile ca să *ajungem la realitate*.

Dar să ne gândim puțin. Cu toții avem experiența trezirii din somn ca o trezire *la realitate*, act fericit după coșmaruri și trist după un vis frumos. Se poate spune că, trezindu-ne, avem un fel de „sentiment" al realității, pe lângă lumea visurilor, care devine astfel ireală. La fel se întâmplă cu lucrurile, numai că de data asta conștient, când ne imaginăm ceva, știind foarte bine că nu e vorba de „realitate".

Dar când „interpretăm" realitatea? Și când *nu* interpretăm realitatea? Să luăm cazul, îndeobște cunoscut, al gelosului. Dacă are noroc, el poate afla realitatea: ori că avea dreptate, adică a fost într-adevăr înșelat, ori n-avea dreptate, că s-a înșelat. În ambele cazuri el descoperă *înșelarea*, descoperă realitatea venind de la înșelare, de la eroare, altfel spus el descoperă realitatea ca *adevăr*. În alt context, știința ne-a dezvăluit — de la bastonul care ne apare îndoit când îl băgăm în apă și până la revoluția copernicană — că simțurile și interpretarea realității sunt înșelătoare, și asta de la nivelul atomic până la cel cosmic. Iată cum realitatea în care trăim, realitatea de-la-sine-înțeleasă, s-a schimbat în iluzie, înșelare, deci în contrarul ei și problema devine acum problema adevărului, a adecvării intelectului la realitate, în care realitatea capătă statutul de punct de referință incert, totodată presupus și ipotetic, devenit la Kant *das Ding an sich* (scepticism). Toate acestea sunt probleme milenare arhicunoscute și, îndeobște, acoperite și trecute cu vederea, fiindcă, să nu exagerăm, trăim bine mersi într-o realitate și ne descurcăm.

Noi *interpretăm* însă realitatea și în alt mod, mai obișnuit: când merg pe stradă, bunăoară, văd strada, case, oameni, mașini etc., aud zgomote, miros mirosuri etc. Dar ce spun și ce simt? Spun stradă, case etc. și văd strada aceasta, aceste case etc., adică spun noțiuni, deci un abstract, și văd lucruri concrete. Unde mă aflu de fapt? În realitatea abstractă a noțiunilor sau în concretețea lucrurilor? Sau cumva în amândouă? Sau poate relatarea are alte registre decât „trăirea", dar ce e aia?

Ceea ce ne interesează în tema noastră este însă altceva, și anume faptul că adesea abstractul ne împiedică s-ajungem la concret, ba mai mult: că poate noi ajungem la concret prin abstract sau că îl vedem *doar* prin abstract. Că vedem „om", și nu „Ion Popescu", în concretețea și unicitatea lui (omul care *există*), cum nu vedem nici case, copaci etc. în concretețea lor, ci doar case și copaci în genere.

Așa fiind, ceea ce trebuie să câștigăm prin „experiență" este să *ajungem la realitate*, la realități, conștienți că ne trebuie un efort, că nu e de-la-sine-înțeles. Firește că, judecând astfel, „experiența" este nu numai subiectivă, ci și circumstanțială și mai ales *personală*. Dar, pe de o parte, nici nu putem pretinde altceva, iar pe de altă parte, procedând astfel, nu facem decât să dobândim o proaspătă, mereu proaspătă bogăție a realului, adică tocmai fundamentul de referință pentru ceea ce gândim, imaginăm, metaforizăm, simbolizăm și... spunem.

A gândi (filozofie)

Gândirea pare să fie îndeletnicirea principală a filozofului, de vreme ce acestuia i se mai spune „gânditor" sau „cugetător".

Dar de gândit gândim toți la fiecare pas („Denken tut ein jedes, von Hause aus", spune Hegel), în cele mai neînsemnate împrejurări ale vieții, când alegem, chibzuim, socotim ceva. — Prin ce se deosebește gândirea filozofică de cea de toate zilele? S-au dat multe răspunsuri: că ar fi gândirea marilor probleme (existența, divinitatea, nemurirea, universul etc.), ori

gândirea problemelor fundamentale (din care se deduc celelalte), ori că ar fi gândirea „speculativă", ori gândirea despre gândire, critica rațiunii sau critica filozofiei etc. Toate acestea se găsesc în cărți.

Vă propun să ne oprim la îndeletnicirea gândirii, luând ca text de referință cap. 2 din cartea I (A) a *Metafizicii* lui Aristotel (981 b–983 a). Aristotel enunță aici patru stadii ale cunoașterii: senzațiile, empiria, tehnica și filozofia-știința. Fiecărui stadiu îi corespund o anumită problematică și o anumită cunoaștere. Stadiului nevoilor primare îi corespunde empiria (*empeiria*), celui al bunului trai — tehnica (*techne*). Problematicii și cunoașterii le corespunde o *motivație*. Problemele primelor stadii se ivesc cu pregnanță, omul doar le întâmpină și le rezolvă prin *empeiria* și *techne*, ele sunt *date* omului, iar rezolvările sunt, astfel, *utile*. În problematica științei/filozofiei (*episteme*), lucrurile stau însă altfel: *condiția* gândirii filozofice (*episteme*) este *răgazul* (*schole*), înțeles nu ca timp liber ori huzur, ci ca depășire a stadiului — pe care îl au în vedere experiența și tehnica — de nevoie și inconfort. Răgazul este înțeles ca o stare de *libertate*, în care, eliberați fiind de griji și nevoi, noi ne deschidem un alt orizont, spre care ne simțim noi înșine deschiși, orizont în care lucrurile ne apar *așa cum sunt*, de sine stătătoare, iar știința despre ele ne apare de asemenea ca o știință pentru ea însăși (și nu pentru vreo utilitate a ei), o știință justificată prin ea însăși — o *teorie*.

O asemenea așezare a omului în libertatea răgazului față de o diversitate de sine stătătoare stârnește întâi *mirarea* (*thaumasia; thaumazein*), nedumerirea, și

noi înșine, situați în această nedumerire, devenim aporetici. Aristotel spune (982 b 12–21): „Căci din mirare (nedumerire) au început oamenii să filozofeze, și acum, și înainte, întâi despre aporiile lucrurilor din jur, la îndemână (*ta proheira*) apoi, puțin câte puțin, au mers mai departe cu aporiile (*diaporesantes*)... Cel ce se află însă în aporie și nedumerire își dă seama că *ignoră* (că este în ignoranță, în neștiință)."

Ignoranța este deci conștiința unei *lipse*, a lipsei cunoașterii. Ea creează o năzuință spre a ști, a afla. Ignoranța astfel înțeleasă, ca punere sub întrebare și căutare a cunoașterii, este obârșia și *motivația* filozofării, după Aristotel. Din text rezultă deci că primele ce ne stârnesc nedumerirea și ne dezvăluie propria ignoranță sunt *ta proheira*, cele la îndemână, lucrurile în *existența* lor, în timpul și locul lor, apoi însăși existența, timpul, spațiul ca atare, adică de-la-sine-înțelesurile pe care le gândim și rostim zilnic. Textul aristotelic se continuă astfel: „Este clar că nu pentru vreun folos năzuim spre ea [spre filozofie], ci, așa cum spunem că omul este liber atunci când există pentru sine însuși, și nu pentru altul, la fel și ea [filozofia-știința] este o știință liberă printre cunoașteri, fiindcă ea singură este pentru sine însăși." (982 b 24–27)

Astfel: *condiția* gândirii filozofice este răgazul, *motivația* ei este mirarea, aporia, deci ignoranța, iar *împlinirea* ei este cunoașterea dez-interesată, cunoașterea pentru ea însăși.

[LIBERTATEA ȘI CUNOAȘTEREA DE SINE]

Încep prin a trece în revistă trei feluri posibile de abordare a libertății:

I. 1. Liber în stare *pură* înseamnă liber de orice, ceea ce presupune tot atâta autoînchidere (autosuficiență) cât refuz de altceva decât de mine, tot atâta pozitiv, cât negativ. Temporal vorbind, este o stare de dinaintea oricărei opțiuni.

2. *Opțiunea* ar fi manifestarea libertății, exercitarea ei, fără de care libertatea este libertate în vânt. Totodată însă opțiunea leagă libertatea de obiectul însuși al opțiunii (am ales *acest* lucru anume, sunt legat de el și nu mai sunt liber pentru toate celelalte pe care nu le-am ales). Opțiunea determină și angajează libertatea într-o direcție anume. Opțiunea este o libertate *legată*.

3. *Supunerea* voită este renunțarea la libertate. Fiindcă nu mă descurc cu libertatea, fiindcă ea nu mă ajută, prefer supușenia. Preferința pentru supușenie e tot o opțiune, dar una care neagă însăși libertatea, e opțiunea (liberă) care neagă posibilitatea de a opta, opțiunea celor slabi, a sufletelor sclave și a tuturor celor speriați de viață, de lume, de viitor, de ei înșiși. Supunerea e pierderea voită a libertății.

Dar dacă libertatea pură (1) se *înscrie* natural în opțiune (2), nu e oare supunerea (3) rezultatul dialectic al libertății?

Punctul I poate fi exprimat hegelian în următorii termeni: 1) Libertatea aflată în stare pură este o libertate în sine și pentru sine (*an und für sich*), în generalitatea ei goală (*in ihrer leeren Allgemeinheit*), este *doar* libertatea și, ca atare, o lipsă, un gol, și anume un gol de ceva. Este „libertatea de a...", „libertatea să...", dar care nu și-a găsit obiectul. Ea trebuie să intre în mișcare, să devină și să se mute în (2), în libertatea de a opta pentru ceva anume, de a se *realiza* ca libertate, de a deveni reală (*verwirklicht*). (3) Dar libertatea angajată în real prin opțiune deleagă însăși opțiunea. Opțiunea, ca libertate, este o alegere între mai multe „soluții" posibile. Inventarierea soluțiilor nu ține însă de libertate, ci de complexul condițiilor date, de conjunctură etc., de *cunoașterea* lor, de o știință politică. Prin politică, libertatea își deleagă posibilitatea de a opta și, în fapt, renunță la ea.

II. Un alt fel de abordare a libertății este prin teză–antiteză–sinteză. Am libertatea pură și contrarul ei, supunerea, ca doi poli opuși. Libertatea pură nu e bună, fiindcă ea doar *tinde* să se exercite. Supunerea nu e bună, fiindcă îmi anulează libertatea. Deci numai sinteza lor — opțiunea — e soluția.

III. Al treilea fel de abordare ar fi unul pseudogenetic.

În mod *natural* sunt supus: nevoilor umane, vicisitudinilor, condiționărilor de tot soiul. O treaptă mai încolo, devin conștient de libertatea mea ca opțiune, de mine în postura mea de agent cauzal, de mine ca instanța care *alege* să facă ceva sau să nu facă. Libertatea apare ca domeniu (de exercitare). Încă o treaptă mai încolo descopăr libertatea ca „desprindere de...": desprinderea de social, asceza (desprinderea de nevoi), stoicismul (acceptarea distanțată), desprinderea de lume în budism. În sfârșit, descopăr libertatea pură, ca *eschaton*, ca limită, ca aspirație, dincolo chiar de opțiune, o non-opțiune, o rămânere în libertatea pură.

Avem șirul: libertate–posibilitate–alegere–proiecție–realizare.

Nu vreau să mă încurc în întrebarea dacă există ori nu libertate (intrând în excluziunea „ori libertate, ori determinism"), ci iau, axiomatic, că există libertate ca punct de plecare.

Gândind terestru, lucrul care îmi sare în ochi este că libertatea se rezumă la „libertatea de a...." (libertatea de a face asta sau asta), numai că și acest tip de libertate e, la rându-i, limitat la ce e „posibil". Nu e posibil să fac orice. Există în general, dacă admitem libertatea ca punct de plecare, trei posibiluri:

1) posibilul real: ce anume se poate în lumea asta (de exemplu: „e posibil să plouă");

2) ce-mi stă mie în putință să aleg, posibilitățile reale pentru mine;

3) ce-mi stă mie în putință, de ce anume sunt în stare („pot sări 1 metru în înălțime").

E clar că (1) privește numai realul, mai precis ce consider eu că este real. Între (2) și (3) delimitarea este mai anevoioasă, fiindcă ambele mă implică și sunt oarecum legate. Iarăși, este dificil să lămurești raportul dintre (1) și (2).

Relația dintre (2) și (3) — În (2) sunt „supus" realității și tot ce-mi rămâne este să aleg cam cum aleg într-un magazin marfa pe care vreau să o cumpăr. În (3), în schimb, mă „măsor" întru câtva cu realitatea.

Referitor la (3) — „Măsurarea" cu realitatea urmărește o identificare și/sau o verificare a ceea ce ești, fie pur și simplu fiindcă nu știi („nu știu dacă sunt în stare să rezist la tortură", de exemplu), fie față de „ideea" pe care ți-o faci despre tine („sunt în stare să mă las de fumat" poate fi doar o afirmație sau poate fi ceva verificat realmente). Ceea ce presupune că-mi sunt mie însumi *neștiut*.

Unde rezidă, cum este în mine acest „neștiut"? Sunt de la început *dat mie*, adică faptul că sunt nu depinde de mine, cum bine se știe. Dar *cât anume* îmi sunt dat mie? E doar o problemă de cât sunt de conștient de mine, de cât se întinde conștiința? Da, dar nu numai atât. „Conștiința" ar fi aici „conștiința de sine", ceea ce e vag. Prima deosebire e că mă raportez la mine ca la o realitate; nu ca la altceva decât mine, dar ca la un alt „mine", un mine care este o realitate printre altele, *inter pares*, cum m-aș privi în oglindă. Primul privit în oglindă mă redă ca „cineva", dar ca o imagine oarecare, privită din afară (singurul fel în care mă pot real-mente exterioriza; eu nu pot să *mă* văd decât în „imagine"). De abia al doilea privit

reprezintă identificarea imaginii din oglindă cu mine: *mă* văd. Ca văzându-mă pe mine în oglindă pot apoi să („mă") cercetez: cum arăt, dacă arăt nebărbierit, dacă mi-a trecut buba de pe față etc. — În toate aceste priviri în oglindă am un inconfundabil sentiment de intimitate: sunt eu cu mine, dar ca doi.

De altfel deja trupul, cât pot să-l simt (să-l văd, să-l pipăi), implică această dualitate. Mă uit la piciorul sau mâna mea și văd 1) *o* „mână"; 2) mâna ca a mea. Mâna aceasta este o mână oarecare, printre alte mâini, mai mare sau mai mică decât a altora, dar, ca mână, la fel ca a altora. Pe de altă parte ea este mâna *mea*, cu care trebuie să mă identific, că-mi place sau nu. Nici măcar nu „trebuie" să mă identific, fiindcă sunt *da capo* identificat; identificarea nu se adaugă identificării mâinii ca „ceva", ci ca „mâna mea", un întreg, dar un întreg care cuprinde o deosebire.

Dacă iau neștiutul ce sunt ca un domeniu investigabil, atunci adagiul oracolului din Delfi „cunoaște-te pe tine însuți" este un mod bine venit de a mi se atrage atenția. Dar pragmatic, cum purcedem la o asemenea investigație?

La îndemână avem întâi trupul, atât cât putem să-l simțim, completat cu oglindirea, adică cu ceea ce se numește „aspectul exterior". Avem apoi trecutul propriu, mai precis întoarcerea asupra trecutului propriu, în reamintire: mă descopăr în ceea ce am *simțit, făcut, gândit, imaginat*. În ce am simțit, fiindcă sunt emoții, sentimente pe care le-am avut spre surpriza mea (ură, dragoste, frică etc.) și le-am avut cum le-am avut *eu*; în ce am făcut, fiindcă am făcut câte

ceva necugetat sau prost ori, dimpotrivă, mai bine decât aș fi crezut; în ce am gândit: e destul să te recitești după zece ani, ca să înțelegi că cel ce a scris ești tu și totodată un străin, e aproape altul. — Avem, apoi, pentru investigarea la care am purces în privința noastră înșine, prezentul, prezentul în care „ne surprindem". Nu însă și viitorul.

Toate aceste ipostaze sufletești ai zice că *vin* de undeva, că ies la iveală. E limpede că toate emoțiile, sentimentele, gândurile, închipuirile „noastre", fie că sunt sau nu în stăpânirea noastră, *nu sunt cauzate de noi*. Teoria psihanalitică (libido, subconștient etc.) oferă denumiri, dar nu explicații, deși ea privește exact zona despre care scriu acum. Teoriile științifice psihosomatice, atât cât le știu, lămuresc cauzele acestor fenomene, dar nu și de ce sunt *așa* cum sunt. De fapt, ele transformă conștiința într-o mutație biologică, ceea ce e o mărturisire voalată a neștiutului.

Cercetarea referitoare la mine însumi se mai complică și prin:

a) este oare zona investigată un *așa*, ceva dat și gata structurat, sau este în schimbare, formare etc.?

b) însăși cercetarea mea despre mine acționează asupra a ceea ce sunt (ca *Bildung*, ca element de „formare") și rezultă o interacțiune în care cei doi termeni — eu și cercetarea asupra mea — se îmbină, rezultând o stăpânire de sine ce devine deprindere;

c) cunoașterea de sine, ca orice cunoaștere, poate fi adevărată sau falsă;

d) apare întrebarea dacă o asemenea investigație este finită sau măcar finisabilă. Este cumulativă, progresând? Sau nu? Totul depinde de cum abordăm

străinul ce suntem: ca un *ceva* perfect conturat sau, dimpotrivă, ca o devenire;

e) legat de (d): este cunoașterea de sine (prin faptul că este o cunoaștere!) doar una generală, funcțională, esențială, așadar una care nu poate ajunge la explicarea și înțelegerea *propriului* individual (începând cu amprentele digitale, grafie etc. până la tot ce mă face să fiu „eu"), în sensul individuării din *Philebos* 16 c?

f) Cunoașterea de sine este numai cunoașterea de „sine"? Cât de vast este acest sine? Este el mai larg decât „mine", în așa fel încât cunoașterea lui să implice un orizont mai larg, cosmic și/sau divin, cum ar fi destinul, predestinația, zodiacul, demonii păzitori etc.?

Referitor la (c)

Avem (întotdeauna) o „idee" despre noi, ne știm ori credem că ne știm. Această știință poate fi falsă, ceea ce ascunde o primejdie, fiindcă ne poate falsifica (uneori până la nebunie) și pro-iectările noastre, și relațiile cu ceilalți, și, în general, relațiile cu lumea. Falsa părere despre sine poate duce la veleitarism (care, combinat cu refuzul verificării prin realizare, merge spre paranoia), la complex de superioritate ori inferioritate etc. Există surprinzătoare păreri false despre sine: unul se crede mai înalt decât este, mai bun, mai rău, mai deștept, mai frumos, mai tare sau mai slab decât este, ceea ce duce la *Fehlgriffe*, la erori de tot soiul, izvorâte din amor propriu (vezi Platon, *Legile* V, 731 e–732 b). Unii se înșală fundamental în privința lor înșile și trăiesc așa toată viața (uneori

spre binele lor), refuzând să-și vadă eșecurile. — Ideea prea bună pe care o are omul despre sine vine și dintr-o „învățătură" cu două tăișuri: de mici învățăm despre „eroi" (și despre virtuțile mari), învățăm să urmăm pilda acestora, iar rezultatul e că terminăm prin a ne și crede deja așa, de unde mai târziu, când ne întâlnim cu viața, avem mari dezamăgiri, frustrări etc. Poate că e un principiu pedagogic greșit să vrei să aprinzi în toți dorința de a înfăptui pe măsura modelelor, când știm prea bine că doar o infimă parte dintre noi va fi în stare să aspire în chip realist către model.

Dar care e criteriul adevărului cunoașterii de sine? În cazurile simple, criteriul este verificarea. Dacă mă cred curajos, mă verific în fața unei primejdii. Dacă mă cred un „dur", mă verific privind un cadavru însângerat etc. În rest însă, verificările nu pot fi experimentate, ci învățăm și aflăm cum suntem oarecum la întâmplare, adică pe măsură ce trăim un lucru sau altul. Lăsată astfel la voia întâmplării, cunoașterea de sine poate fi ori lacunară, ori falsă, ori deformată, ori poate să nu fie deloc.

Ce-i de făcut atunci? Se pare că, înainte de toate, pentru cunoașterea de sine, trebuie să fii *preocupat* de ea, ideal vorbind să fii preocupat continuu: să te observi, să te judeci, să pui cap la cap diversele verificări de sine, încercările la care te-ai supus, aprecierea lor etc. Cine face așa ceva? Marea majoritate a oamenilor nu are nici una dintre aceste preocupări, iar cei care le au (intelectualii) nu par, prin asta, să stea cu mult mai bine decât ceilalți. Omul „serios"

își vede de treburi, autoanaliza părându-i-se complet futilă. În mod „normal", omul este prins în treburile sale și întoarcerea aceasta spre sine, care numai o „treabă" nu e, e privită ca un lux, ca o pură inutilitate. Ne aflăm atunci în fața unei dileme: dacă îmi văd de treburi, nu știu *cine* sunt eu, cel care își vede de treburi. Or, acest lucru impietează asupra întregii mele activități, făcându-mă să merg înainte oarecum orbește. În schimb, dacă sunt preocupat să mă investighez pentru a mă cunoaște, mă abat de la treburi. În plus, dat fiind că această cunoaștere de sine e supusă întâmplării, risc să nu o termin niciodată, așa încât soluția ca întâi să mă cunosc și apoi să-mi văd de treburi nu funcționează.

Cunoașterea de sine are apoi inconvenientul că nu se petrece la fel ca una despre un lucru. Nu iese nimic din faptul că stau pur și simplu și mă gândesc la mine. Pe de altă parte, fațetele sinelui meu care pot fi cunoscute sunt tot atâtea câte încercările (și verificările) prin care am trecut. Ele nu-mi dau nici o garanție că sunt toate și nici măcar că sunt cele esențiale, de vreme ce le-am dobândit la voia întâmplării. Până în ultima clipă a vieții pot fi confruntat cu o încercare capabilă să-mi modifice fundamental imaginea mea despre mine. Cine sunt eu nu pot afla, pare-se, pe o cale empirică. Și atunci ce facem? Ne lăsăm pe seama psihanaliștilor și a medicilor?

În sfârșit, ține oare cunoașterea de sine de domeniul teoriei? Sau este, cum o văd unii psihanaliști, o luptă? Pot oare să o degrevez de acea axiologie potrivit căreia toate cusururile mele sunt rele și toate calitățile mele sunt bune și să mă judec la „rece",

cu singura preocupare de a stabili topologia domeniului care e străinul ce sunt? Chiar o asemenea cunoaștere teoretică de sine n-ar cuprinde, de fapt, decât felul cum aș *reacționa* la anumite „situații". Căci ce înseamnă „știu că sunt curajos" altceva decât faptul că în situații de primejdie aș reacționa curajos? De fapt *nu* e așa, pentru că la „știu că sunt gras" sau la „știu că sunt urât" nu se pune problema de a reacționa la o „situație". Ar fi atunci oare cazul să deosebim „aspectul exterior" („fizicul"), unde nu se aplică „reacția", și „psihicul", unde se aplică?

În realitate toată viața omului se petrece în această permanentă confruntare cu sine însuși. Cunoașterea de sine este utilă, ba chiar trebuincioasă, tocmai ca să știu ce sunt în stare să fac, să simt, să gândesc, ca să știu care-mi sunt limitele și cum e condiționată libertatea mea.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MORALA MORALEI
O glumă filozofică

Moralele tradiționale au obârșia în „deosebire", și anume în deosebirea fundamentală suflet–corp, cu valorificările filozofice cunoscute. Cele mai multe morale predică lupta împotriva „păcatului" și cer înfrângerea plăcerilor (trupești), a impulsurilor (de exemplu, mânia), a instinctelor „oarbe", mergând uneori până la în-*frângerea* acestora.

Deci toate acestea (plăceri, impulsuri, instincte) există, ele sunt *firești* și, de vreme ce morala le presupune, ele fac parte din „dotarea" noastră și sunt „anterioare" (*proteron*) în raport cu orice intervenție și intenție privitoare la ele. Așadar, moral vorbind, se așteaptă de la mine să mă înfrânez, să mă în-*frâng*. Și asta *necontenit*, fiindcă, fie și înfrânte, ele rămân latente și reapar, sunt „natura" mea. — Ceea ce înseamnă că morala e o continuă luptă cu mine însumi, cu natura mea, cu firescul meu, o continuă negare a mea sau, cel puțin, a unei părți din mine.

Răul ce sunt sau care e în mine cuprinde o gamă extrem de largă: de la cusur și până la păcatul originar. (Oare la fel e și în cazul binelui?) Morala ne face adesea să ne vedem mai răi decât suntem, *tematizând răul* și lăsând în vag binele. (Or, noi obișnuim să etichetăm oamenii în ambele feluri, spunând că sunt — predominant, desigur — fie buni, fie răi.)

Moralul se înfățișează atunci ca o înfrângere a răului, niciodată definitivă, mai degrabă ca o luptă continuă cu răul, iar fapta morală devine un lucru „făcut", ceva ne-natural, o „operă", care nu are însă un capăt, un *telos*, care nu se realizează, ci care, necontenit, se înfăptuiește. În aceste condiții, oamenii morali pot fi cât se poate de buni, dar nu sunt defel naturali, firești, spontani.

Ne rămâne atunci ca speranță *deprinderea*. Aristotel spune explicit că moralul este o *hexis*, o „deprindere", o chestie de exercițiu, iar moraliștii spun chiar că moralul trebuie să devină o a doua natură. (Mă rog, dar atunci câte naturi poate avea omul?) Ideea e că, dacă te deprinzi să urmezi calea cea bună, îți vine (tot) mai ușor să eviți păcatul. Lucrurile se întâmplă pesemne ca atunci când rezolvi mai ușor o problemă de algebră dacă ai exersat rezolvând cât mai multe probleme. Numai că există și deprinderi rele („s-a deprins să bea, să fumeze, să joace cărți" etc.). Unde e deosebirea? Deprinderile rele sunt, să zicem, „firești" (lor „le cădem pradă"), pe când cele bune, morale, sunt intenționate, la ele se ajunge în chip *metodic*. În primele lunecăm fără voia noastră, oarecum de la sine, în cazul ultimelor e nevoie de un efort susținut, stăruitor, pentru a le dobândi. În cazul primelor regretăm deprinderea, în cazul celorlalte urmărim s-o realizăm. Firescul cade, iată, din nou de partea răului.[1]

[1] De altfel e destul să consulți pe marii teologi catolici, pe Sf. Augustin sau pe Sf. Toma, ca să vezi ce rol covârșitor joacă răul (păcatul, ispita) și ce puțin se vorbește despre bine. Sau tentațiile

Astfel, morala se înfățișează ca o obsedantă negare a firescului. Naturalul e „câh!" Lupta nu mai este în acest caz maniheistă, lupta care se dă pe scena lumii între un principiu al binelui și unul al răului, ci este lupta împotriva unui rău natural în vederea real-izării unui bine *intențional*. În acest context, problema libertății trece în prim-plan.

Acest fel de a vedea lucrurile ne dihotomizează. Omul moral luptă cu sine însuși, ba ajunge chiar să-și transforme întreaga viață într-o luptă cu sine însuși și asta în cele mai felurite forme. Răul natural este ipostaziat și personificat (diavolul), la fel și binele (îngerii) și dihotomia lăuntrică devine, psihologic vorbind, una cosmologică. Asemenea dihotomizări sufletești sunt primejdioase pentru echilibrului psihic; ele pot duce la efortul deznădăjduit spre extaz sau/și la negarea totală a vieții firești (stâlpnicii). În orice caz, pe această cale omul nu ajunge să obțină tihna împăcării cu sine. Morala este înălțătoare, dar nu este o soluție. În mod obișnuit noi rămânem în zona compromisului, rămânem adică, în cadrul moralei, *datori*, fiindcă, în principiu chiar, morala este o datorie, o obligație (*Pflicht, Sollen*), o *inter-venție* a omului în firescul propriu și, indirect, în naturalul cosmic.

Argumentul cel mai des folosit de moraliști este cel al consecințelor: „Dacă făptuiești așa (adică moral rău), atunci iese rău și pentru tine, și pentru semenii tăi." Argument socratic, platonic, creștin etc., care,

---

Sf. Antonie. Aproape întreaga operă a lui Augustin e polemică, chiar eristică adeseori.

dintru început, introduce în discuție *socoteala*, intrând astfel în domeniul jocului de șah și al temporalității. *Opresc* fluxul temporal spontan pentru ca să „chibzuiesc" consecințele acțiunii. Îndeletnicire anevoioasă — fiindcă adesea e greu de stabilit ce consecințe sunt necesare, ori probabile, ori posibile, ori doar accidental posibile (riscul) — și oricum nepractică în cazurile acțiunilor iminente. Fenomenologic vorbind, ea implică nu numai o oprire a fluxului temporal al acțiunilor mele, ci și o evadare din prezent în *theorein*, în „teorie" în sensul platonic–aristotelic, acțiunea devenind astfel un caz particular al unei doctrine de sine stătătoare. Astfel se trece de la aspectul slab al argumentului la cel tare, care afirmă că *în sine însăși* calea așa-zisului rău duce la pierzanie nu în mod întâmplător, ci esențial, prin firea lucrurilor. Alegerea chibzuită, liberă devine — prin morala ca teorie — o *normă*.

Numai că morala nu a fost întotdeauna încununată de succes. Lupta permanentă împotriva firescului, în numele unei teorii care angajează intervenția în vederea dregerii unei lumi condamnate ca o proastă orânduire, nu corespunde fiecăruia. Nici cantitativ și nici pe linia purității lor, rezultatele nu au fost deloc convingătoare. Aplicată în realitate, morala a devenit *elitistă* și nici măcar în puținele cazuri de reușită ea nu s-a dovedit definitiv izbânditoare. Mulți chemați, puțini aleși și nici ăia nu cine știe ce. Lumea n-a devenit cu mult mai bună prin morală, deși, cum se spune, sigur ar fi fost mai rea fără ea. Dar de ce?

Întâi, pur și simplu, fiindcă imediatul are prioritate față de ulterior, față de ce se întâmplă „mai încolo" (cioara din mână și vrabia de pe gard, *bis dat qui cito dat*[2] etc.). Apoi, fiindcă între plăcere și efort, majoritatea alege în mod spontan plăcerea. În sfârșit, fiindcă raționamentul moral nu e întru totul convingător: e drept că plăcerile se plătesc uneori scump, dar sunt plăceri. E drept că ele au reversul lor, dar și moralul, pentru a-și primi răsplata (deprinderea morală), trebuie să cunoască mai întâi efortul și renunțarea. Așa încât lucrurile par că se echilibrează. — Însă mai presus de orice sunt, iată, o grămadă de oameni care au trăit o viață de plăceri, care au fost mincinoși, violenți, îngâmfați, mă rog, care au avut toate păcatele lumii și care au dus-o totuși bine mersi până la bătrânețe. Ceea ce se rezumă în ideea că lumea (societatea) e nedreaptă în esența ei, atâta vreme cât cel bun rămâne nerăsplătit, iar cel rău triumfă. Nedreptatea lumii, resimțită de cei buni, cei cumsecade, cei nevoiași, amărâți și truditori, cerea ceva mult mai adânc, ceva care să răspundă atât nevoiașului, cât și pretențiosului.

Acest ceva este nemurirea sufletului.

În toate limbile pe care le cunosc, „nemurirea" este un concept construit prin negație (*athanatos, immortalitas, immortel, unsterblich* etc.). Nemurirea este un „nu" spus morții, acest zid de care omul se izbește de mii și mii de ani de când e conștient că trăiește. Viața e asociată, fizic, cu moartea, iar psihic, cu frica de moarte. Frica de moarte pătrunde peste tot în viață,

[2] „cine dă repede dă de două ori" (*lat.*), n. ed.

fiindcă gândul morții transformă viața în deșertăciune și zădărnicie. Moartea este totodată strictisim individuală (fiecare moare singur) și uman egalizatoare (toți murim). La fel și frica este frica de moartea *mea* și pierderea a tot ce este lume. Dintotdeauna moartea și nemurirea privesc numai viul, nu cosmosul. După câte știu, în toate religiile, moartea viului ajunge să însemne moartea cosmosului numai dacă, la rândul lui, cosmosul e conceput ca viu. Frica de moarte nu e frica de Nimic, ci frica de pierderea viului, de pierderea ultimei identități.

Soluția oferită pentru frica de moarte (cel mai autentic sentiment pe care-l avem) este nemurirea și ea păstrează mai tot din relativitatea ei față de viață, vreau să spun din conceperea ei în funcție de viața asta. Credința în nemurire nu înlătură moartea, ci doar anihilează frica de moarte. Moartea rămâne un fapt, o realitate, cea prin care se pune capăt *acestei* vieți.

Firește, nemurirea nu poate fi argumentată în ea însăși și credința rămâne singura cale de acces la ea. Credința este la fel de miraculoasă ca nemurirea și covârșitor mai veche decât rațiunea. Propriu-zis, necredincioșii apar de-abia o dată cu descoperirea rațiunii și cu promovarea ei ca definitorie pentru om. Credința răspunde celei mai largi arii umane, este cea mai „populară" soluție morală și are cea mai largă funcție compensatoare.

Este uimitoare eficacitatea credinței în nemurire. De la babele din biserici și până la subtilii metafizicieni, de la Socrate și până astăzi, din Europa și până în capătul Asiei — peste tot și oricând nemurirea a prins cele mai variate tipuri umane și a fost

mereu încununată de succes.[3] De la micile și meschinele nedreptăți zilnice până la orânduirea socială și chiar cosmică, totul este compensat în nemurire. De aceea, credința în nemurire are nenumărate înfățișări și ramificații, toate răspunzând unei nevoi compensatoare a frustrărilor de viață de aici. Nemurirea se construiește cu materialul de aici, transfigurat în ideal compensatoriu.

[3] Creștinismul a fost desigur un succes moral, spre deosebire de morala „rațională" greacă și justiția romană. El a apărut de altminteri tocmai pe eșecul (prin elitizare) al vechii morale, ca o mișcare de mase, fiindcă nemurirea creștină (rai–iad, judecata de apoi etc.) răspundea deopotrivă elitelor și maselor.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

– Nu toate greșelile trebuie îndreptate.

– Îndreptarea greșelilor duce la un „trebuie să fac altfel".

– Înlătur aici toate aderările la sisteme de valori exterioare (religioase, morale, politice), în care caz dialogul interior nu mai are rost.

– Există o gamă nemăsurată a greșelilor: greșeli voluntare și involuntare, greșeli minore și greșeli grave, greșeli de percepție, sentimentale, logice, morale, politice. Această extensie a gamei greșelilor (de la apăsarea pe un buton greșit până la sadism) e dăunătoare, fiindcă suntem înclinați să tratăm greșelile grave la fel ca pe cele minore.

– Există o puternică înclinație de a minimaliza greșelile și de a maximaliza însușirile.

– Înclinația mare a dublei măsuri: una pentru greșelile proprii și alta pentru cele ale altora.

– Cum suntem? Iremediabil supuși greșelii? Salvabili? Sau ameliorabili?

– Adiacente ale greșelii: eroarea, falsul.

Atitudini față de greșeli

a) trecem indiferenți;

b) ne mirăm, le „explicăm" (scuzăm);

c) le „analizăm" și luăm măsuri să nu se repete;
d) ni le „asumăm" ca reprezentative;
e) le corelăm într-un efort de identificare.

– Greșeala, pentru cel care nu a aderat la un sistem de valori exterioare, reprezintă o abatere *de la ce*?

– De obicei greșeala te *surprinde* (dacă aș fi prevăzut-o, aș fi evitat-o, desigur) și-mi dezvăluie ceva ce nu știam despre mine și pe care îl calific ca rău sau ceva care, în măsura în care îmi dezvăluie eroarea în care trăiam, nu-mi place.

De aici rezultă că avem în noi o paradigmă a rectitudinii. Dar dacă nu sunt un aderent declarat la un sistem de valori, de unde vine această paradigmă? Și în acest caz, ce ar trebui să fac? Să verific valorile care mi se propun (sistematice sau nu) — pe fiecare dintre ele în parte — și să-mi formez un sistem propriu, cu gândul de a nu mai depinde de valori inculcate?

– Ce altceva mai este, în afara sistemelor de valori, decât „desfrânarea", decât „voința de putere", *Wille zur Macht*?

– Înaintea calificării ca „greșeală" a unei fapte proprii vine întrebarea: cine cu cine stă de vorbă? Evident că eu cu mine. Dar eu și cu mine nu sunt doi, ci tot eu. Cum asta? Voi reveni.

– Dacă nu fac ceva, dacă refuz să fac pentru că lucrul nu mi se pare „în regulă", sau dacă socotesc că am făcut o greșeală, în virtutea a ce se întâmplă așa? În virtutea faptului că am *o paradigmă a mea despre mine* care, totodată, e un îndreptar. Conștient ori nu, am despre mine o „imagine" cu care mă identific. Cum

se spune: „mă închipuiesc" într-un anumit fel. Conflictul dintre imaginea mea despre mine și realitatea greșelii face „greșeala" ca atare. În această imagine a mea despre mine poate fi veleitarism, bovarism, infantilism, dar și caracter, tărie etc.

Se poate vreodată uni, identifica imaginea mea despre mine cu realitatea? În orice caz, acesta e tărâmul pe care omul evoluează. Își modifică paradigma în funcție de valorile proprii și își asumă greșelile, îndreptându-le după putință (*kata dynamin*), totul petrecându-se în orizontul ameliorării posibile.

– Copilul are infinite posibilități de a se imagina pe sine, de a se proiecta ca cineva.

– Imaginea despre sine o străvezi la mulți adulți: unii se cred donjuani, alții mai deștepți decât toți, alții multitalentați, alții infailibili chiar — și merg așa până la moarte, fără să aibă o bună relație cu propriile greșeli.

Dar faptul că „merge și așa" înseamnă că mai trebuie un factor, afară de imagine și realitate, pentru ca omul să evolueze. O fi sinceritatea cu sine, o fi preocuparea de sine, o fi tendința de perfecționare, o fi răutatea celorlalți sau câte puțin din fiecare?

– În ce măsură *vedem* greșelile proprii, dacă nu ni le spun alții?

– Gradul de nepotrivire dintre paradigma mea și realitate reiese îndeosebi la greșelile grave.

– Poate că paradigma vine tocmai din copilărie și rămâne un infantilism, iar maturizarea este relativa împăcare cu tine însuți așa cum ești. Pare ispititor, dar nu e chiar așa.

– *Responsabilitate*: numai cei responsabili (?) greșesc, restul sunt iresponsabili.

– Indulgența pentru sine vine din dragostea pentru sine, care, la rându-i, vine din imediatețea cu sine[1]. Avem, deci:

a) imediatețea fiecăruia cu sine (Augustin: *Quid autem propinquius meipso mihi*[2], *Confesiuni* X, 16); Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 41–42: *Das Sein dieses Seieden [des Daseins] ist je* meines. *In Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein.*[3]);

b) dragostea pentru sine, *philautia* (Platon, *Legile*, 731 e), de unde:

c) imaginea „bună" despre sine (Platon, *Republica* V, 474 d–e);

---

[1] „Cel mai mare rău dintre cele ce afectează sufletul majorității oamenilor este răul congenital de care nu scapă nimeni, prin care fiecare este plin de indulgență în ce-l privește: este răul numit amor propriu, iar această înduioșare pentru sine însuși e naturală oricărui om și, pe bună dreptate, obligatorie pentru fiecare. Dar ceea ce e foarte adevărat este că fiecare dintre greșelile noastre, în orice prilej, se datorează extremei afecțiuni pe care o avem pentru noi înșine: cel ce iubește este orb pentru ce iubește, astfel încât judecă greșit despre ce e just, bine și frumos, crezând totdeauna că ce este propriu trebuie prețuit mai mult decât adevărul." (Platon, *Legi* V, 731 e) Pentru „dragostea de sine", vezi și Aristotel, *Etica nicomahică* IX, 8, 1168 a 28: „Se mai pune întrebarea dacă cel mai mult trebuie să te iubești pe tine însuți sau pe altcineva." Și IX, 4, 1166 a: „sentimentele amicale... par să derive din cele pe care le nutrim față de noi înșine".

[2] „Însă ce e mai aproape de mine decât eu însumi?" (*lat.*), n. ed.

[3] „Ființa acestei ființări [a *Dasein*-ului] este *de fiecare dată a mea*. Ține de ființa acestei ființări ca această ființare însăși să se raporteze la ființa sa." (*germ.*), n. ed.

d) greșeala prin discrepanța dintre imagine și realitate;

e) ce fac cu greșelile mele;

f) responsabilitatea mea față de mine.

– *Responsabilitatea proprie*: eu trebuie să răspund față de mine. Să răspund la ce? Să răspund înseamnă aici „să dau socoteală", ceea ce înseamnă:

1) să fiu sincer cu mine însumi (ceea ce este extrem de greu);

2) să-mi asum greșelile;

3) să mă străduiesc să-mi „corectez" propria imagine după realitate;

4) să evoluez.

Acestea reprezintă un proces.

– Dragostea pentru sine, ca orice dragoste, implică *deformarea* obiectului iubit, ipostazierea lui, transfigurarea lui în bine, frumos etc. Nu sunt „obiectiv" când iubesc. E drept că aceasta reprezintă și o cale de cunoaștere (*filo*-sofie, Max Scheler), o intensificare a cunoașterii. De aceea, dragostea aceasta va trebui canalizată spre obiectivitate, adică trebuie să lucrez permanent asupra raportului imagine de sine–realitate.

– Există un imperativ al lui „să scot din mine ce e mai bun"? E necesar oare să evoluăm, să ne controlăm necontenit, să adăugăm vieții (așa cum vine ea) supravegherea, efortul îndreptării cu toate eșecurile lui, altfel spus să ne complicăm viața? Nu e, dar vine ceasul destinului, fiindcă viața e un joc pe viață și pe moarte.

– Riscul destinului furat.

– Analiza greșelii și analiza mea ca greșitor.

– Analiza greșelii este (sau poate fi) obiectivă (când e vorba de o greșeală ce nu-mi aparține), după cum poate fi subiectivă, în sensul că se raportează la mine, e greșeala mea.

Dar dacă eu și greșesc, și analizez, rezultă că suntem doi? Analizez ceva ce am făcut în *trecut*. (Nu pot să și fac, să și analizez, concomitent și în prezent.) Or, tot ce e în trecut e „obiectiv", în sensul de imuabil. Nu pot să fac să nu fi făcut, dar pot să scrutez ce am făcut, tocmai fiindcă fapta mea trecută rămâne așa cum am făcut-o, este un obiect de cunoaștere în sensul platonician.

– „Greșeală", în sens eminent, este ceea ce nu pot accepta despre mine din ceea ce fac. Deci: a) recunosc că *eu* am făcut; b) refuz să recunosc că așa sunt, ăsta sunt; c) mă „îndrept" (în viitor).

– Tehnici de refuz al greșelii: ascunderea, minimalizarea, vina altora, reducerea la nivel nereprezentativ.

– Vină, răspundere, remușcare (conștiință încărcată vs. conștiință împăcată).

– *Philia seautou*, „iubirea de sine" — ca *dat* ineluctabil și ca izvor al greșelilor (imediatețea și ca dat, și ca păcat originar) — paradoxal!

– Identificarea proprie prin greșeli și îndreptarea lor (poate) duce la reducerea identității în limite minore, la acceptarea neînsemnătății proprii.

– Cu cât îmbătrânești, îți ierți mai greu greșelile. Tineri, sărim zglobiu peste greșelile noastre („păcatele tinereții"), de parcă tinerețea ar fi perioada

greșelilor. Cumva, cu vârsta, crește răspunderea față de tine.

– Paradigma vine din cei 7 ani de acasă, din vorbele copiilor, din cărțile de povești și din minunatele cărți ale pubertății.

– Greșeli, slăbiciuni, năravuri.

– Schema „îmi văd greșelile, le analizez și le corectez" este folositoare (deși foarte grea) și ne este necesară. Dar ea este perpetuă, deci are un iz de dezamăgire.

Apoi, ce obțin prin corectarea greșelilor? Un om *corectat*, un ideal de premiant, o înțelepciune negativă, o curățire, scăpatul de zgură? Corectarea ne ajută să ne *identificăm* oarecum, să obținem o echilibrată relație cu noi înșine.

– *Voința*, a treia componentă (1. greșeala — eu ca greșitor; 2. eu ca analizator — judecător; 3. voința prin care înlătur greșeala). Voința, această necunoscută, este *tăria* noastră, este ceea ce ne dă *încredere* în noi. Prin voință ne îndreptăm, ne stăpânim și ne afirmăm.

Două teorii de bază, după citatele mai răspândite:

1) Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 20: *Video meliora proboque, deteriora sequor*, „Văd și ader la cele mai bune, dar le urmez pe cele mai rele".

2) Socrate — cine știe cu adevărat ce e binele nu face răul.

Deliberare, alegere, hotărâre, voință, realizare (*Durchführung*).

După Socrate, omul convins (încredințat) de adevărul moral nu poate să facă răul, după Ovidiu, poate.

Problema e: cât de convins poate fi omul? Socrate credea că o convingere adâncă (din lumina adevărului) atrage automat acțiunea (comportamentul) justă. În corectarea greșelilor ar fi important dacă am dobândi o asemenea convingere. În ea, adevărul și binele sunt legate.

– Ne naștem neajutorați și de-a lungul copilăriei trebuie să fim educați, adică să ni se spună ce e bine și corect, și ce nu e bine și corect. În plus, să ni se corecteze greșelile. (Dar greșelile ne sunt înnăscute sau nu? Nu fiindcă le putem îndrepta, ci fiindcă necontenit greșim.) Un tânăr (bine) educat este în bună parte un tânăr cu greșelile corectate. În copilărie deci, ni se inculcă o normă și ni se face o corectare a greșelilor.

Vine apoi vremea (maturității) când trebuie să hotărâm asupra normei, să îi răspundem: răspund față de.... (norma). Dar e și întrebarea: cui răspund? Maturizarea e răspunsul pe care mi-l dau *mie* despre normă.

– Eliberarea de norma inculcată (revolta), dez-vățul.

– Exemple de normă: nu numai marile morale (platonică, aristotelică, religioasă), ci și, de exemplu, poezia *If* de Kipling sau sfaturile lui Polonius către Laertes din *Hamlet*.

– Scara afirmațiilor în *Legi* 731 e–732 a:

1) dragostea de sine este naturală, necesară și general umană („înnăscută", am zice);

2) credința că știi totul e cauza greșelilor; dragostea de sine duce la credința că știi totul;

3) corectarea e prin cei ce cu adevărat știu.

– Cu cât ești mai intolerant cu ceilalți, cu atât ești mai tolerant cu tine însuți.
– Greșelile îndreptate pot duce și ele la orgoliu.
– Nici o greșeală morală nu e 100% reparabilă.
– Greșeala înlăturată nu *șterge* greșeala făcută.

Chestiunea crucială: omul e născut bun sau rău?

Depinde ce înseamnă „bun" și „rău". Ceea ce dintr-o dată mută problema de la „naștere" la „cod moral", de la genetică la dogmă.

Spontaneitatea pare să fie de partea „greșelilor", fiindcă ele nu se fac îndeobște intenționat. O greșeală „simplă" poate fi reparată fără a fi „trecută în cont", adică fără a însemna mie-mi ceva despre mine. Dar sunt greșeli care ne miră, care parcă ne dezvăluie un eu neștiut, punându-ne problema care „eu" sunt eu de fapt. Greșelile repetate (... *sed perseverare*) sunt de asemenea dintre cele care ne zdruncină încrederea că ne cunoaștem de-adevăratelea.

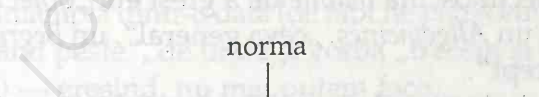
În orice caz, în confruntarea „greșeală"–„judecată" (rațională), greșeala este actul spontan. Suntem, așadar, în chip natural greșelnici (păcătoși), dar numai în raport cu judecata, fiindcă faptele bune nu le „judecăm", ci ni le asumăm (tot spontan) și ne întărim părerea bună pe care o avem despre noi. Poate că, făcând inventarul, suntem funciar și buni, și răi. Atunci trebuie să luăm aminte îndeosebi asupra „judecății". De mici copii suntem „judecați" și asta e baza educației: despărțirea a ceea ce facem în „bine" și „rău". Ne-au „judecat" părinții, profesorii, așa-zisa opinie publică etc. Tot ce am făcut a intrat sub lupa „judecății", de la „stai drept la masă" până la „n-ai

voie să...". Pare-se că prima „judecată" nu este a noastră, ci a altora despre noi și poate că atunci când ne judecăm singuri e doar din obișnuința de a fi judecați în ceea ce facem, dintr-un reflex care mută în noi judecata altora despre noi. Dar și atunci, spontaneitatea e de partea greșelilor. — Tot de mici copii am învățat să ne apărăm de judecată, să trișăm, să ne scuzăm, să aruncăm vina pe alții, să ascundem. Ni s-a inculcat o culpabilitate, nu o responsabilitate, chiar dacă, într-o bună educație iluministă, orice observație care ni s-a făcut a fost însoțită cu „explicații" menite să ne justifice voința educatorilor.

Toată lumea acceptă că există copii înzestrați pentru ceva și alții total neînzestrați pentru acel lucru. Dar dacă există copii (și adulți) înzestrați pentru „morală", bunăoară, și alții neînzestrați pentru ea — cine poate ști acest lucru? Știm doar că există copii ascultători („buni", fiindcă ne „ascultă") și copii neascultători.

– Un izvor de greșeli e și imaginea pe care dorești să le-o dai celorlalți despre tine.

– *Schema elementară*:



Această schemă elementară pare funcțională (la nivel de dirigenție), dar de îndată ce o puricăm se ivesc aporii: cine e greșitorul? cine judecătorul? Eu, firește. Dar cum? E vorba de o dublă personalitate?

Eu, entitate atomică, sunt dublu? Aporia aceasta pare că poate fi expediată afirmând că greșitorul sunt eu din trecut, iar judecătorul eu de acum. Dar atunci „eu" mă fărâmițez în toate clipele trecutului meu (adică într-o infinitate) și la fel și „eu" de acum.

Dar poate că greșesc luându-mă pe mine, „greșitor", ca eu în întregime și pe mine, „judecător", tot așa. Poate, în fond, e vorba doar de „greșeala" mea, nu de tot eul, și de mine ca judecător, aplicator al normei, nu de tot eul de acum. Atunci schema se transformă astfel:

reguli nescrise, religie, legi,
norme morale, dogme politice, ideologie[4]

greșeală — aplicarea normei — sentință, pedeapsă, penitență, ispășire

Ce rezultă? Întreaga schemă s-a „obiectivat", a devenit un *caz* în sensul juridic. Greșeala nu mai e greșeala *mea*, cu care trebuie să mă identific sau nu, ci e abaterea *prevăzută în normă*, scrisă ori nu, știută și recunoscută *înainte* de a greși eu, „obiectivă", adică un *Allgemeines*, „ceva general", un *Begriff*, un „concept".

Iar judecătorul nu mai sunt eu, identic cu cel ce a greșit, ci *altcineva*, care reprezintă norma, care, funcțional, este identic cu norma, este norma întruchipată. Iar rezultatul judecării nu mai este o corectare, o

[4] În ordinea lor istorică, în Occident: mituri, dogme religioase, morale (laice), doctrine politice, ideologii.

interpretare, ci o pedepsire, o penitență, o ispășire — toate exterioare, aplicate mie „obiectiv". Bineînțeles că este aceeași schemă, numai că *socializată* (în variantele ei religioase, confesionale, jurisdicționale etc.).

Greșeala a devenit un „caz" și judecarea, un „proces" (în sensul juridic).

Greșeala e totdeauna un „caz" (de la *casus, -us*, cădere, întâmplare, accident, nenorocire — vezi verbul *cado, cadere, cecidi, casum*), în sensul de „întâmplare rea", adică de ceva ieșit din viața rutinieră, care concentrează oarecum în sine o bucată dintr-un flux temporal altfel neutru, care rupe, tulbură, *deranjează* o ordine anume, oricare ar fi ea. Este în natura greșelii să atragă atenția asupra ei, apoi să nu ne lase în pace, asemeni unui cui înfipt în noi, care dez-neutralizează traiul în domoala lui curgere. O „întâmplare bună" se înglobează de la sine în șirul vieții, pe când greșeala întrerupe armonia curgerii, *cere* să..., nu ne lasă să *trecem* mai departe, adică să continuăm să facem necontenit ceea ce facem fără să știm. Ea ne oprește din mers și ne ține în umbra ei. Ea întrerupe. Ceea ce facem îndeobște — adică să trecem *peste* ce ni se întâmplă dintr-o dată (de fapt ne petrecem viața „trecând peste", de unde și vorba „trecem și peste asta") — greșind, nu mai putem face.

De fapt orice imprevizibil (și greșeala este unul) are acest caracter. Numai că greșeala este un imprevizibil *rău*. Orice „eveniment" este ceva ne-obișnuit, ceva ce răsare din șir și ceva imprevizibil. Iată un caz extrem: cutremurul. Imprevizibil, eveniment rău și, eufemic, „deranjant", cu urmări care greu se șterg.

Ce-l deosebește de greșeală? Evident, faptul că e *exterior*. — Greșeala, într-adevăr, este în mine, ea sunt eu oarecum și evenimențialul ei este *pentru mine* așa cum sunt și urmările ei. Totul se înscrie într-o dimensiune a interiorității și pe tărâmul imediateții, deși greșeala are contingență cu lumea exterioară.

Reiau, sintetizând, expunerea:

1) Greșeala = abatere de la... (Vezi schema greșitor–judecare–reparare).

2) Suntem obișnuiți de mici copii să fim „judecați", să ni se facă „educația". Lucrul se continuă în școală.

3) „Judecata" judiciară, caracterul ei *obiectiv*; răspunderea cetățenească față de legi și autorități. *Idem* dogme, morală.

4) Schema de dirigență și aporiile ei. Dimensiunea interiorității–subiectivității.

5) Paradigma proprie.

6) Țelul și rezultatele.

– „Imediatețea cu mine" se schimbă de-a lungul vieții la toți cei ce evoluează (fiindcă unii nu evoluează). E un proces.

– În toate celelalte tipuri de judecată, eu răspund față de părinți, de educatori, de legi, de dogme, de duhovnici; în judecata morală, răspund numai *față de mine*. Dar ce înseamnă să răspunzi față de tine?

– Ce fac cu problema: născuți buni/răi și înfrânarea, lupta cu sine?

– În problema duplicității mele ca greșitor–judecător, soluția Platon–Aristotel a fost împărțirea

omului în suflet–corp, la Platon cu sufletul ca dominator, administrator, judecător (*Legile* XII, 959 a–b și *Alcibiade* 130 a–d) și esență a omului, iar la Aristotel (*Etica nic.* IX, 4, 1166 a și IX, 8, 1168 a–b), omul se definește („este") intelectul, acesta în luptă cu poftele trupului. Soluția Platon–Aristotel duce la dificultatea de a le reunifica apoi pe cele două. — Iar dragostea de sine?

– Marea mutație: Descartes.

– În „corectarea greșelilor" am întâi o întoarcere spre trecut (spre momentul greșelii), apoi o răsucire spre viitor (proiectul de a nu repeta greșeala).

– Imaginea fiecăruia despre sine e paradigma neștiută a fiecăruia. Ea se corectează atât prin deosebirea față de alții („sunt scund"), cât și prin remarcile celorlalți. Ea evoluează de la copilul ce „se dă mare" până la *identificare*. În mod ciudat, suntem cel mai departe de noi. *Quid antem longinquius me ipso mihi?*[5]

– *Influența* — Imaginea proprie pare să țină de imaginație (la copil cel puțin), dar este și amestecată cu o (vagă) paradigmă morală nedefinită. Imaginea ține și de „idealul" pe care-l ai și care te *influențează*. „Idealul", tipul de om pe care îți propui să-l urmezi prin influența ce o exercită asupră-ți, e îndeobște străin ție, inadecvat, dar poate influența în bine. Suportul, în acest caz, e admirația, iar idealul e un model.

[5] „Însă ce e mai departe de mine decât eu însumi?" (*lat.*) Parafrază a propoziției augustiniene citate mai sus (*Confesiuni* X, 16) *Quid antem propinquius me ipso mihi?*, n. ed.

Identificării tale prin corectarea imaginii îi spunem *maturizare*, care e un proces, nu un fapt. Unii se maturizează mai devreme, alții mai târziu, mulți deloc.

În „idealul" de influență, latura morală nu joacă un rol însemnat, este un tip de relație de la om (ca întreg) la om, de asta e important (de la in-divid la in-divid).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[BINE ȘI RĂU]

De ce mai degrabă criticăm decât lăudăm, mai degrabă condamnăm decât iertăm, mai ușor urâm decât iubim și mai lesne suntem răi decât buni?

Dacă păcătoșenia (adamică) e firescul omului, atunci virtutea e nefirească, de unde și efortul de a te înfrâna și strădania de a te înfrânge, nevoia parcurgerii unui drum, mântuirea etc., dar și credința în „altă lume", cea bună, cea adevărată (Platon). (Pentru cât de firesc e „răul" îl avem pe Nietzsche.)

Dar dacă, în cazul nostru, al oamenilor, înclinația spre rău e firească, de ce din vremuri străvechi a existat și o năzuință spre bine, de ce răul trebuie să ispitească la tot pasul binele, de ce are el nevoie de binele pe care îl parazitează sau îl mimează? Iar dacă ambele sunt originare, care e atunci originea lor comună? Și apoi unde, cum și când s-au despărțit apele?

Desigur, o dată binele *și* răul acceptate, toată problematica în jurul lor e previzibilă, adică teodiceea, morala și religia în general devin previzibile, așa cum previzibilă devine și treaba filozofiei. (Mai puțin previzibilă rămâne transgresia celor două, nietzscheanul *jenseits des Guten und des Bösens*[1].)

[1] „dincolo de bine și de rău" (*germ.*), n. ed.

Așadar, se pornește de fiecare dată de la bine și rău ca *date*, iar soluțiile, în linii mari, ar fi acestea:

1) *dualistă*: binele și răul sunt originare, așa încât căutarea *jenseits*, „dincolo", nu are rost.

2) *creștină*: binele este anterior (paradiziacul), în timp ce răul survine ulterior, ca eveniment. Sigur, Adam și Eva au greșit înfrângând porunca divină, dar deja porunca implica binele și răul chiar în formularea ipotetică „dacă veți mânca". Ei puteau să *aleagă*, dar ca să aleg trebuie să am între ce și ce, aici între binele paradiziac (prin abținere) și răul necunoscut, care apare abia ca *decurgere*, o dată ce porunca ar fi fost nesocotită. Dacă Adam și Eva nu ar fi gustat din fructul oprit, ar fi rămas un *statu quo ante fit* (paradiziacul) și răul nu ar fi ajuns să fie. Se accentuează îndeobște libertatea lui Adam și se trece cu vederea că răul era prefigurat (ca posibil) în însăși posibilitatea de a alege, și asta tocmai pentru a nu se ajunge la situația neplăcută a împărțirii vinii și cu Dumnezeu.

Așadar, în varianta creștină, avem:

– o stare paradiziacă, în care răul nu exista și care, în totalitatea ei, era o creație divină, era o lume bună, perfectă (?!);

– o „posibilitate" de rău (instituită de Dumnezeu sau cum?), fructul oprit, care putea curma binele;

– posibilitatea de rău era oarecum alături de bine în alegerea posibilă a lui Adam, dar binele era încă prioritar, întâi fiindcă *era*, adică exista deja, apoi fiindcă precumpănea tocmai prin gradul lui de existență și prin „întinderea" lui. El era amenințat *numai*

dacă se gusta din fructul (pomul) oprit. În rest, *totul* îi era îngăduit lui Adam;

– Adam ca ființă *liberă* în alegere;

– alegerea ca *faptă*, ca *eveniment*.

Până astăzi, evenimentele (și istoria în genere) sunt considerate ca „rele", de vreme ce sunt asociate cu războaie, omoruri, intrigi etc. Pe de altă parte, pentru că „se întâmplă", tocmai ele atrag interesul și alcătuiesc, putând fi narate, substanța romanelor, filmelor, istoriilor etc. (Arar evenimentele sunt „bune" și asta mai cu seamă când e vorba de peripețiile divinului, de pildă de viața lui Isus.) Așa se face că „evenimentul" ca survenire este totodată *ruptură*: el curmă o stare înrăutățind-o. Există convingerea că înainte de „eveniment" era mai bine, că evenimentul a stricat o ordine. Evaluarea evenimentului se face aproape mereu după modelul „păcat versus paradiziac", în care evenimentul nu este o simplă întâmplare, ci ceva care *intervine*, strică și are consecințe grave. Prin alegerea păcatului, omul a intervenit într-o ordine bună existentă la scară cosmică; el s-a detașat *din* ea și *față de* ea și, cel puțin în ce îl privește, a curmat-o și a devenit *altceva* decât ea. Adam și Eva sunt *izgoniți* din rai, dintr-o „lume" și o ordine care *continuă să existe*, doar că *fără ei*. Izgonirea presupune apariția unui nou „unde", a unei *alte lumi* care e tocmai *locul izgonirii*, unul în care se trudește și se moare. Regăsim aici cele două lumi platonice, numai că în altă zămislire și structură, cu alt tâlc și alte consecințe.

Așa fiind, lucrurile ar putea fi privite ca încheiate: suntem marcați, pecetluiți, con-damnați într-o

lume „rea", dar nu neapărat etic rea, ci oarecum cosmic rea (truda și moartea). Iar lumea asta vine înspre noi din trecut, ea este *trecutul* nostru înțeles ca istorie fundamentală.

– Numai că, potrivit doctrinei creștine, aici e vorba doar de fundalul care tălmăcește rostul, fiindcă din această lume — și în chiar interiorul ei — noi ne putem izbăvi, ba chiar *trebuie* să ne izbăvim. Iar posibilitatea izbăvirii apare din faptul că noi stăm acum, în lumea care s-a născut prin noi (prin căderea noastră), în fața unei *noi alegeri*: alegerea căii binelui sau a căii răului în *această* lume, alegerea mântuirii sau a pierzaniei, alegerea unui *prezent-viitor*. O asemenea alegere este deopotrivă fundamentală (închinarea vieții tale lui Dumnezeu și binelui) și de fiecare clipă (are în vedere toate faptele tale). Și este o alegere care conduce din nou la două lumi, de astă dată de *după* moarte, una a raiului rămas rai (care e pur și simplu reintegrat) și alta, reprezentând o noutate în ordine cosmică, a iadului. O alegere care conduce la un dualism de lumi, de vreme ce avem raiul care e binele pur și iadul care e răul pur, ambele lumi despărțite și in-dependente: raiul (binele) își duce în eternitate viața lui, iar iadul (răul) și-o duce, tot în eternitate, pe a lui. Două lumi paralele, deci două lumi care nu comunică și din care nici una nu are cum învinge.

Așadar, sinoptic, am avea:

1) O lume paradiziacă, în care doar binele există.

2) O posibilitate de rău (deci un bine/rău) instituită de Dumnezeu *pentru alegerea adamică*.

3) Alegerea adamică ca în-ființare a răului sub forma păcatului.

4) Despărțirea lumilor prin înființarea lumii trudi-torilor și muritorilor ca lume „mai rea", în care binele și răul se înfruntă, dar în care răul este pecetea noastră (păcatul originar), starea în care ne naștem și care trebuie înfrântă prin așezarea pe drumul izbăvirii.

5) Lumea *post mortem*, cu Judecata de Apoi și cu o altă despărțire a lumilor, de astă dată eternă, în Rai și Iad.

Am omis, pentru păstrarea firului, aspecte importante, cum ar fi sensul șarpelui și al Evei, adică Intermediarul necesar, cele șase zile de Geneză etc. — Poate că cele scrise aici sunt tot atâtea erezii din punct de vedere dogmatic, dar atâta mă duce deocamdată mintea și multe ar mai fi de gândit și de scris.

Trei note

Nota 1. *Răul în Rai.* În Rai era un pom al binelui și *răului* (în text: „al cunoștinței binelui și *răului*"), deci într-un fel răul era cuprins în rai. Dar de ce *cunoașterea* răului era un păcat? A cunoaște binele *și* răul nu e mai degrabă o înțelepciune? Nu se spune în 3, 6: „Și femeia, văzând că rodul pomului este... ca unul *care dă înțelepciune*"? De gândit.

Apoi, din nou despre incluziunea răului în rai: șarpele este numit „cel mai viclean dintre toate fiarele câmpului". Dar vicleniа nu e un rău? Iar ispitirea Evei nu e o faptă rea?

Nota 2. Pedeapsa pentru gustarea din fructul oprit diferă: înainte, în avertisment (2,17) se spune numai „fiindcă în ziua când vei mânca din el vei muri!" Aici pedeapsa este mortalitatea. Dar după gustarea din fructul oprit, pedeapsa este (vezi 3, 17–19) truda. E drept că Dumnezeu spune (3, 19): „până când te vei întoarce în pământ, căci din el ai fost luat" — deci tot despre moarte e vorba, dar truda și durerea au, pentru Adam și Eva, locul principal. Iar dacă Adam ar fi gustat și din pomul vieții (ceea ce nu era oprit), Dumnezeu spune că „s-a făcut ca unul dintre noi (3, 22) cunoscând binele și răul. Și acum să nu întindă mâna și să ia și din pomul vieții și să mănânce și să trăiască în veci". Dar ce înseamnă „ca unul dintre noi"? Care „noi", când unul e Dumnezeu? Conform textului, dacă Adam gusta din pomul binelui și răului și și din pomul vieții, ajungea ca Dumnezeu sau, textual, ca dumnezei. Asta voia Dumnezeu să *împiedice*? Putea oare omul (Adam) să ajungă Dumnezeu și Dumnezeu nu voia? De ce? Nu din invidie, desigur. Dar tot sigur e că voia să-l împiedice, de vreme ce se spune (3, 24): „Și l-a gonit pe Adam... Apoi a pus heruvimi cu sabie de flacără ca să păzească drumul spre pomul vieții."

Deci gustarea din fructul pomului cunoștinței binelui și răului era un păcat (de ce?), dar totodată îl făcea pe om „ca unul dintre noi" (dumnezei). Cum se poate?

Nota 3. Pedeapsa din avertisment (2, 17) este moartea. Dar atunci cum rămâne cu nemurirea sufletului, cu Judecata de Apoi și tot ce implică ea? Dar moartea

e numai a trupului. Sau asta e doar în creștinism, nu și în religia iudaică? Dar și în *Eclesiast* 12, 7 se spune: „... iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, care l-a dat".

Aici sunt ignorant.

Apoi: de ce mortalitatea este pedeapsa pentru cunoașterea binelui și răului? Ce legătură este între ele? Sau într-o altă interpretare posibilă a lui „să nu mănânci, fiindcă în ziua (?! — care „zi" în eternitatea raiului?) când vei mânca din el vei muri", poate că această cunoaștere *implică* moartea.

Lupta dintre bine și rău

În cadrul a ceea ce urmează nu este neapărat nevoie să fi definit deja binele și răul. Important e, acum la pornire, să ținem seama că aici este vorba de o deosebire de felul opușilor. Schematic, ce-mi vine în minte despre armele răului și, respectiv, despre laturile binelui ar arăta astfel (lista rămâne deschisă):

	Bine	*Rău*
I		Violența
II		Prostia
III	Naivitatea	Seducția
IV		Ispita
V	Buna-credință	Perfidia
VI	Limbaj ca mijloc de comunicare	Limbaj ca instrument

Lămuriri

I. **Violența** este ultima armă a răului, dar ea stă în spatele tuturor celorlalte sau, mai degrabă, este orizontul în care se rânduiesc toate celelalte. Violența nu are însă un singur registru de desfășurare. Ea este gradată: fie provoacă sperietura (și atunci e amenințare), fie suferința (fizică — tortura; sufletească — șantajul, intimidarea), fie devine exterminare pur și simplu. Primejduind însăși viața, adică temeiul, violența este eschatologică.

Interesant e că violenței, binele (bunul) nu-i poate opune nici o armă specifică lui, ba „mai rău", el nu-i poate opune decât tot violența (de pildă războiul, limitarea forțată, excluderea etc.). Violența binelui împotriva violenței răului este pentru bine nu numai o soluție *in extremis*, ci și una în care binele nu se mai poate recunoaște ca atare, ci, dimpotrivă, acceptă ca el, binele, să fie aidoma răului, să lupte cu arma lui, să se înstrăineze. Violența ca armă a binelui este întotdeauna pentru bine un eșec (tocmai fiindcă el este silit să adopte arma răului; în război, de pildă, în revoluția contra tiraniei etc.), un scandal (fiindcă binele îmbracă haina răului) și o criză. Astfel, binele este silit să *explice*, adică să se justifice, ceea ce este deja o mică victorie a răului.

Contra violenței, binele nu poate recurge decât la argumentul *à longue échéance*: dacă acceptă violența (de ex. în război), lucrul se explică prin „cauza dreaptă", iar morții sunt „morți pentru patrie", „pentru libertate" etc. Moartea este răscumpărată astfel fie în planul minor al recunoștinței patriei (prin cinstirea

eroilor etc., adică printr-un succedaneu de nemurire), fie, ca în religie, în planul major al nemuririi „adevărate" (martirii, sfinții sau, ca la popoarele vechi, chiar eroii morți în războaie). Un martir moare pentru credința sa, dar prin această moarte el „își salvează sufletul" și, totodată, întărește religia mărturisită prin pilda sa. Martirul nu răspunde violenței cu violență, ci transfigurează violența răului în folosul lui și al credinței sale. Aceasta este calea prin care binele este adus în eschatologie.

O altă explicație a răului se întemeiază pe vina celui bun și pedeapsa divină pe care acesta o atrage. Cel bun nu este desăvârșit (el urmează o cale de mântuire, are un păcat originar etc.), adică în natura lui este și răul — și de aici păcatul, pedeapsa (care este răul just) și ispășirea vinii. Pedeapsa este locală (asupra unui individ, trib ori altă colectivitate) și temporală, în care caz binele este recuperabil prin ispășire și jertfă (fie directă, fie prin „țapul ispășitor").

Însă „răul ca pedeapsă" provocată printr-o decizie divină nu intră acum în temă. Interesant este în schimb cum funcționează *învinovățirea* ca armă în economia răului mundan. De vreme ce nimeni nu e perfect, tabăra binelui poate fi oricând atacată prin învinovățire. Aceasta poate fi reală sau imaginară (falsă), individuală ori colectivă, esențială (ideologică) sau accidentală (atacuri *ad hominem*, calomnii, mutarea luptei în domenii străine ca cinstea, moralitatea etc.), țintită direct sau în rude, prieteni, trecut. Recurgând la învinovățire, răul obligă binele să se dezvinovățească, să se apere. Rezultatul este că răul se estompează ca rău, apărând, dimpotrivă, ca apărător

al binelui, al purității, al consecvenței: nu el, ci celălalt este răul. Dezvinovățirea are acest efect chiar și atunci când învinovățirea este lipsită de orice temei, când e total imaginară. Răul știe foarte bine ce înseamnă „calomniați, calomniați, va rămâne întotdeauna ceva". În lupta dintre bine și rău, în încleștarea lui „care pe care", răul are un punct de câștigat prin simpla învinovățire și, oricum, el obține oricând un rezultat nul pe modelul „și voi aveți vinile voastre, răul vostru". — Însă de vreme ce învinovățirea nu intră în capitolul „Violență", mă opresc aici.

II. Prostia — Răul nu acționează *în* prostie, ci doar se folosește de ea, prin manipularea ei, ceea ce adesea atârnă greu.

Dinamice fiind, binele și răul se înfruntă nu numai direct, ca atunci când se ajunge la violență, ci, tocmai pentru că trăim într-o lume, înfruntarea recurge la terți. Astfel răul prelucrează cu precădere proștii, în vreme ce binele, pentru că implică analiza, recurge cel mai adesea la inteligenți. Și cum proștii sunt mai mulți, răul are mai lesne câștig de cauză. Pentru el, proștii reprezintă masa ideală de manipulare. Prostia, ca și sărăcia sunt stări propice instaurării răului în măsura în care sunt întreținute.

Dar în această înfruntare prin terți, lucrurile nu sunt simple, deoarece: 1) Nu știm întocmai ce e prostia și ce e inteligența, fiindcă nu ne-am aplecat cum trebuie asupra prostiei (îndeosebi sociologic). 2) Prostia și inteligența nu sunt contradictorii, ci contrare. Prostia tinde spre gradul zero al inteligenței, iar inteligența spre gradul maxim al capacității de înțelegere.

Între ele, conceptualizate, sunt nenumărate trepte. 3) Orice grad de inteligență se referă la gradele inferioare înțelese ca „prostie" și la cele superioare înțelese ca „progres". 4) Nu cred că inteligența este *ipso facto* numai un pozitiv, de aceea am și ales acest termen psihologic. 5) Fiecare treaptă, de la prostie la geniu, își are felul ei de a vedea lucrurile, de a înțelege lumea (chiar când îi este indiferentă), fiecare este, în oarecare măsură, un sistem închis, numai că prostia are instinctul tradiției și al simplificării, iar inteligența pe cel al noului, al descoperirii și al diferențierii.

– Binele n-are trecut, n-are viitor, pare a fi în rostul lumii; doar răul e problematic și cere o explicație. Creștinismul a reușit să dea un sens răului, să-l încadreze.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sursele pentru discutarea acestei teme sunt: Platon, *Phaidros* 274 c–277 a; 278 a și *Scrisoarea* a VII-a, 341 c–344 c; Aristotel, *De interpretatione*, cap. 1, alin. 1.

Ca și vorbirea, scrisul este o specie a exprimării (*mă* exprim, *sich selbst ausdrücken*, scot ceva la iveală dinlăuntrul meu, *hervorbringen*) și a comunicării. Scrisul și oralul merg oarecum paralel, în sensul că pot să mă exprim și să comunic același conținut fie în scris, fie oral, folosind aceeași limbă. Unii se exprimă mai bine oral, alții în scris. Evident, trebuie să țin seama de faptul că orice individ poate să *spună* în chip spontan ceea ce gândește, în timp ce scrisul implică un grad de elaborare, dacă nu chiar de „creație", pe care vorbirea ca simplă comunicare nu-l presupune. Oricum, dacă avem în vedere existența ambelor niveluri, pot recurge, când vreau să mă exprim, să comunic ceva, fie la scris, fie la vorbirea orală. Am această opțiune.

Interesant că scrisul s-a născut după oral nu numai diacronic (mai întâi a fost oralul și apoi a apărut scrisul), ci într-un anume fel îl *urmează* (*akolouthei*, spune Aristotel), îl ia ca punct de pornire, ca model, îl simbolizează, îl traduce, încercând să transforme sunetele articulate într-un sistem de semne grafice.

Avem, așadar: „limbajul" (limba), care poate fi oral sau scris, și scrisul care traduce (simbolizează) oralul. Traducerea în semne grafice a scrisului *tinde* spre redarea integrală a oralului: nu numai cuvintele ca atare sunt redate prin scris, ci și întrebarea, exclamația, pauzele (puncte, virgule etc.), accentele etc. Spun „tinde", pentru că elementele oralului nu pot fi redate în întregime în scris. Intonațiile, ritmul, metrica și frazarea, urcușul–coborâșul oralului, precum și „sentimentele" ce însoțesc vorbirea (căldura exprimării ori emfaza, ura, frica, mânia, aroganța etc.), ca să nu mai pomenim de mimica și pantomima vorbitorului — toate acestea nu au cum să fie redate în scris. Din acest punct de vedere scrisul sărăcește oralul, îl aplatizează, el neavând cum să exprime partea *individuală* inerentă oralului, încărcătura de *exprimare*, și nu de comunicare. Dar tocmai această sărăcire, pe care o aduce cu sine scrisul, face, pe de altă parte, să iasă la iveală articulațiile care transformă exprimarea în *comunicare* pură. Acest vorbit de rangul doi, care e scrisul, sărăcind, pune în lumină schema comunicării cu o forță a esențialului pe care barocul exprimării orale o domolește. De aceea scrisul face mai mult decât să *urmeze* oralul: el *analizează* (*analyein*) vorbirea articulată, preluând-o în faza ei gata făcută. Alfabetul și gramatica sunt opera scrisului și ele reprezintă tocmai analiza și compunerea elementelor (sunetelor) oralului. Prin asta scrisul este post-oral, el se *aplică* oralului și se *apleacă* asupra lui. Analiza oralului nu ar fi fost posibilă fără scris și am putea spune că scrisul este un oral analizat. Fără scris, noi nu am fi putut analiza articulațiile

oralității; abia prin scris aceste articulații devin *vizibile*. Scrisul este un oral raționalizat.

Lucrul acesta reiese limpede atunci când comparăm scrisul limbajului articulat cu notația muzicală. Orice partitură indică semne și raporturi (sunete și intervale) care reprezintă, desigur, muzica, dar *partitura nu e muzică*. Din același motiv matematica, fiind o știință pură a numerelor, a figurilor și a raporturilor dintre ele, nu are nimic de „tradus", este o partitură care își conține în ea propria-i muzică și este, de aceea, eminamente scriptică.

Rămâne însă, din tot ce a fost spus până acum, că: 1) scrisul „simbolizează" oralul, este, într-un fel, o *imagine* a lui și că 2) vorbirea o percepem ca în-sufletită, iar scrisul ca în-corporat.

Verba volant

Trăsăturile oralului, ținând seama tocmai de cele ale scrisului, ar fi:

a) este *viu* (ceea ce pare să fie o metaforă, dar nu tocmai), pe când scrisul este o vorbire moartă;

b) este *sonor*, pe când scrisul este vizual, cu toată simbolistica respectivă (eu nu aud lucruri, dar le *văd*);

c) oralul este *concomitent* cu mine — chiar dacă spun ceva ce-am gândit ieri, o spun fiindcă la fel gândesc și azi —, pe când scrisul este *datat*. De asemenea, oralul implică *prezentul* întregii comunicări dintre vorbitor și ascultător: eu *acum* spun ce spun, interlocutorul *acum* aude și pentru ambii dialogul este prezentul nostru; pe când scrisul se poate comunica foarte bine în *absența* autorului lui;

d) vorbitul este *temporal*, fiindcă se desfășoară numai în timp (este temporal discursiv), pe când scrisul, ca atare, este *spațial* discursiv (spun „ca atare" fiindcă, firește, și cel ce citește o face în timp);

e) rezultă că vorbitul este o „întâmplare", un „eveniment", și nu un lucru printre alte lucruri (vezi Aristotel, *Fizica* III, 6, 206 a 10–35), ci ca o *altfel* de existență;

f) comunicarea orală angajează omul (vorbitor sau auditor) în totalitatea lui, îl exprimă *integral*, așa cum este el, și are însăși miza întâmplării care este vorbitul ca atare, pe când scrisul exprimă și angajează *parțial*;

g) în dialogul (de idei) oral, consensul, adică adevărul argumentat, are locul lui real (*logos*-ul „apare", se întâmplă; vezi Socrate), pe când scrisul implică un decalaj temporal și, prin polemică, el nu duce decât la adâncirea pozițiilor respective, nicidecum la acord;

h) *verba volant*: vorbele se pierd, dispar, ele pot fi reținute cel mult în memorie. Dar faptul acesta nu e defel important dacă ceea ce s-a vorbit a condus la consensul unui *logos* stabil și a fost înglobat în om ca adevăr și cunoaștere. „Vorbele care zboară" se transfigurează de fapt în configurația unei „științe" care rămâne și care ne alcătuiește pe fiecare dintre noi drept ceea ce *suntem*. În raport cu această „performanță" a oralului, scrisul nu poate reprezenta decât un *aide-mémoire*, „memoria–depozit", așa cum și Platon o descrie în *Theaitetos*[1].

[1] Alături de memoria–depozit, așa cum o înțelegem și noi astăzi, ne putem imagina memoria *întruchipată*. O dată cu

Scripta manent

Scrisul *rămâne*, ceea ce este o calitate fundamentală, *menein*, „rămânerea", fiind la Platon și la Aristotel trăsătura obiectului științei, iar la Platon, o caracteristică esențială a Ideilor. Dar *cum* rămâne scrisul?

a) în primă instanță ca un *lucru* (această filă, acest papirus, această carte) printre alte lucruri (Liiceanu, *Despre carte* în *Cearta cu filozofia*), care, desigur, așa cum s-a născut, poate și pieri. În mod natural însă el rămâne ca obiect, are tipul de existență al obiectelor, asemeni unei stânci, unui copac, unei case;

b) scrisul nu e însă nici stâncă, nici copac, ci e un *artefactum*, și anume o unealtă, pe care pot s-o folosesc sau nu, s-o folosesc cum trebuie sau nu, să *înțeleg* sau nu ce este scris;

c) ca unealtă, scrisul (înscrisul) este „la îndemână" (este *ein Zuhandenes*), dar totodată un *document* care deschide, din punctul de vedere al cititorului, orizontul interpretării. Scrisul spune întotdeauna același lucru, dar cititorii pot să-l înțeleagă (să-l folosească), în timp și în spațiu, diferit, astfel încât se poate spune tot atât de bine că scrisul nu spune niciodată același lucru. (De aici reiese limpede importanța non-concomitenței scrisului și ponderea ei pentru orizontul interpretării.)

– Rezultă de aici că scrisul apare ca „eminamente" *subiectiv*: ceea ce scriu e părerea *mea* și mă închid în

---

pierderea acestui rost al memoriei (vezi Augustin, *Confesiuni* X), memoria devine altceva, un *străin* (Freud), cu care încercăm să intrăm în comunicare potrivit unor tehnici „terapeutice".

ea (scriind, suntem eu și foaia albă). Firește, scriind, comunic ceea ce scriu, dar este o comunicare *sui-generis*: comunic anonimului care e cititorul, comunic tuturor, *oricui* mă citește și *nimănui* anume. Scrisul e, neîndoielnic, o comunicare, dar nu și un dilog propriu-zis. El este un dialog doar potențial, un dialog decalat în timp, vizibil îndeobște în schimbul de scrisori. Primejdia acestui tip de comunicare — una în care esența lui *dia-legein* dispare — este că, spre deosebire de dezbaterea orală care poate sfârși în acordul unui *logos* supra-personal, aici cel mai adesea (corespondența Leibniz–Clark reprezintă o excepție) totul sfârșește într-o polemică, în desfășurarea pozițiilor antagoniste, în fixarea lor finală și cel mai adesea în adâncirea lor. De aceea *scriitorii*, chiar și într-o dezbatere orală, polemizează, nu dialoghează.

– Pe de altă parte, scrisul apare ca „eminamente" *obiectiv*: scriu, ce e drept, părerea mea, dar consider, având în vedere chibzuința din fața foii, că ea reprezintă adevărul. Nu mă adresez nimănui anume, dar mă adresez de fapt tuturor, ceea ce înseamnă oricui are bun-simț, scaun la cap, rațiune. Or, rațiunea este tocmai partea din om, facultatea, care e la fel la toți și, ca atare, *obiectivă*. Când scriu, eu am în vedere un consens care mă precedă, un *loc* care ne e comun tuturor și care constituie *logos*-ul invocat de Socrate. Lucrul acesta se vede cel mai limpede în cazul *cărții anonime*: aici nu numai interlocutorul este anonim, ci autorul de asemenea. Ei există faptic, cel ce a scris cartea și cei ce o citesc (x, y, z nedeterminați). Circulând astfel, cu cei doi poli esențiali nedefiniți, cartea

anonimă este pură comunicare. (În schimb, *anonimi orali* propriu-ziși *nu există*.)

Esențial rămâne faptul că scrisul în-temeiază o umanitate, „Umanitatea", *încorporând-o*. Datorită scrisului se poate vorbi de totalitatea spațio-temporală a oamenilor, de *comunitatea* lor, de ceea ce au ei comun în simțire, în gândire, de tot ce se repetă de la o generație la alta și în spații diferite. Scrisul nu are doar *vocația* universului uman, ci îl presupune, el *există* în acest universal. Umanitatea ca realitate se *dovedește* prin scris.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. Considerații generale

Istoria și obiectul ei. Ce are istorie și ce simte nevoia de istorie. Istoria ca realitate (obiectul istoriei) și istoria ca formă de cunoaștere. Aporiile istoriei. Statutul istoric al evenimentului.

Potrivit opiniei curente, cunoașterea istoriei este specific umană: numai omul simte nevoia să-și cunoască istoria. Pe de altă parte, istoria poate fi a ta proprie (biografie, destin) sau a comunității din care faci parte (etnie, națiune etc.) și, la limită, istoria extensibilă spațial până la scara planetei, ca istorie a omenirii, a speciei din care faci parte. Așa stând lucrurile, există două posibilități: a) fie istoria colectivă, adică disciplina Istoriei, s-a născut din istoria individuală ca simplă extensie a ei; b) fie a existat un primat al colectivului asupra individualului, urmând ca abia în societatea evoluată să se ivească preocuparea pentru istoria individuală. Ne putem imagina însă și o altă situație: istoria comunității a fost inițial istoria (biografia) individului stăpânitor (faraon, despot, împărat, conducător), caz în care Istoria devine succesiune a stăpânitorilor istorici

(succesiunea faraonilor, de pildă). Oricum ar fi, se pune întrebarea dacă cele două feluri de istorie nu au cumva o origine comună.

Dacă vrem să judecăm sănătos, și nu speculativ, nu putem vorbi de o naștere propriu-zisă a Istoriei. Asta înseamnă că nu ne putem imagina o perioadă pre-istorică urmată de una în care omul a făcut Istoria, fiindcă trebuie să ne imaginăm omul ca făcând parte din capul locului dintr-o familie și dintr-o comunitate: născându-se, el avea părinți, care aveau și ei părinți și neamuri de tot soiul, de fapt un adevărat arbore genealogic care ne permite să vorbim despre o comunitate solidară prin lupta de conservare față de primejdiile naturale sau sociale (în speță, conflictul cu alte familii și clanuri). Există, așadar, de la bun început, un șir de generații contemporane (bunici, părinți, copii) care aduce conștiința înscrierii în temporal (ceea ce nu înseamnă neapărat în Timp), cum tot așa există o ierarhizare naturală datorită învățării (copiii sunt „supuși" părinților fiindcă trebuie să „învețe") și datorită experienței celor mai vârstnici. Experiența plus învățarea înseamnă *tradiția*. Tradiția nu este istorie, ba chiar, în măsura în care ea se întemeiază pe păstrare și pe neschimbare (transmiterea către descendenți a unor cunoștințe acumulate), ea este chiar contrară istoriei, deși, până la urmă, ea posedă un element esențial al acesteia, și anume păstrarea însăși. A „păstra" ceva nu înseamnă doar a vrea ca acel ceva să fie permanent sau măcar să fie în continuare valabil, ci în mod primordial înseamnă a-l păstra independent de valabilitatea actuală, așadar a păstra mărturia a

ceva trecut. Trecut înseamnă în acest caz nu ceea ce a fost și nu mai este, ceea ce a trecut în mod definitiv, ci ceea ce se păstrează ca element de formare a actualului și care, întemeind actualul, capătă sensul lui „de unde ne tragem". Or, în embrion, asta este întreaga Istorie.

Afirmând că tradiția este anistorică, am în vedere faptul că ea se opune în chip funciar schimbării, pe când Istoria este istoria schimbărilor. Iarăși, Istoria este *theoretike*, este contemplație, și nu, asemenea tradiției, „experiență". Schimbarea, la rândul ei, este atât ceea ce vedem că se schimbă, cât și ceea ce constatăm *post festum* că s-a schimbat (istoria teoretică, încărcată și deformată prin valorificări).

Istoria pare astfel contradictorie cel puțin din două motive: 1) obiectul ei este *schimbarea*, în vreme ce scopul (esența) ei este *păstrarea* (restituirea); 2) ea este contemplare a ceea ce prin esența sa e doar acțiune: în Istorie noi surprindem trecutul (mort) a ceea ce a fost esențial viu. Aceste contradicții apar numai atunci când raportăm natura Istoriei la obiectul ei: Istoria este păstrătoare (cu izvor în tradiție), contemplativă (teoretică) și aplecată asupra a ceea ce a fost, în vreme ce obiectul ei este schimbarea (în „noutatea" ei), acțiunea și prezentul ce se realizează. Despre ce este vorba atunci când invocăm aspectul contradictoriu care apare când punem în relație Istoria și obiectul ei? Istoria se referă, am văzut, la cele trecute, caracterizate prin imuabilitatea lor. Trecutul — zice-se — nu-l pot schimba nici zeii, el rămânând în veșnicie la fel, rămânând așa cum a fost. Or, caracterul de

„rămâne la fel" este, de la vechii greci încoace, esențial pentru cunoașterea „adevărată", pentru cunoașterea „științifică". Schimbarea necontenită nu poate constitui obiectul științei nici pentru Platon și nici pentru Aristotel. Din acest punct de vedere, eternitatea lui $2 \times 2 = 4$ este exemplară ca neschimbare a obiectului, așa cum exemplare în acest sens sunt și Ideile platonice.

Caracterul neschimbător al trecutului, mai precis neputința de a schimba trecutul, trimite vrând-nevrând la o trăsătură specifică științei (neschimbarea obiectului), dar analogia se reduce la atât, în rest fiind vorba doar de deosebiri esențiale. Pe de altă parte, pentru Platon, lumea sensibilă (sublunară) este prin excelență inaccesibilă cunoașterii adevărate, și asta datorită caracterului ei schimbător (ea este lumea nașterii, devenirii și pieirii, lumea lui *genesis kai phthora*). Schimbătoare fiind, ea nu poate fi decât obiect al opiniei (*doxa*) și așa este, *expressis verbis*, întreg *Timaios*-ul. Aristotel a văzut însă mai departe: în *Fizica* IV, în capitolul despre infinit (și nu numai acolo), el vorbește despre „întâmplări" (și exemplele sale sunt „o zi", „o luptă" etc.) care au cu totul alt *fel de a fi* decât cel al lucrurilor (o casă, de pildă), un alt înțeles al lui *einai*.

Dar acest alt înțeles al lui „a fi" ca „a fi temporal" nu figurează în tabloul clasic aristotelic în dreptul lui *ousia*, în speță al lui *einai*. El nu intră nici în rândul categoriilor, nici la rubrica *dynamis-energeia* și nici la *genesis-phthora* și nici la *symbebekos*. Și totuși, deși acest alt fel de a fi pe care îl presupune evenimentul

(temporal) rămâne cu un statut neclarificat, important este că lui i se acordă titlul de fel special de ființare. Aristotel mai spune și că acest fel de ființare conține o aporie: „o zi", de pildă, nu e zi la începutul ei, nu e încă nici în mijlocul ei (nu este încă „o zi") și cu atât mai puțin ea nu e nici la sfârșitul ei, adică tocmai atunci când încetează să mai fie. Ce anume formează atunci unitatea ei ca „zi"? Cum e ea „o zi"? Cum anume e o luptă (ca eveniment) — o luptă? „O zi" este *ceva*, ca și o casă, bunăoară, dar totodată e altfel decât o casă. Am putea spune că ziua sau lupta reprezintă o unitate temporală, dar ce am spus, propriu-zis, cu asta? Ca să putem ajunge la gândul lui Aristotel, ar trebui să demolăm mai întâi în noi două milenii și jumătate de fel de a gândi realitatea *în mod spațial* și, deopotrivă, cunoașterea. De la Platon încoace, valorificarea ontologică, adică atribuirea de realitate în sens tare, privește numai pe cele ce rămân (Ideile), asta însemnând tocmai realitatea celor ce nu se schimbă, schimbarea la rândul ei fiind înțeleasă în primul rând ca mișcare. Doar ceea ce este statornic poate deveni obiect al cunoașterii, și nicidecum cele schimbătoare și mișcătoare. Statornicul este întotdeauna *ceva* (*ousia*), este ceea ce este, tot restul nefăcând decât să „participe" la acest statornic. Ideile sunt hipostazierea acestui fel de a vedea și rezultatul este, din punctul de vedere al cunoașterii („științei"), împărțirea în două lumi valorice, pe criteriul *rămâne* (neschimbat) și *nu rămâne* (se schimbă). Firește, potrivit acestui mod de a gândi, mișcarea (mobilul)

este determinată ca nefiind *ceva*, ceea ce poate, pentru Aristotel, rămâne din ea fiind cel mult mobilul și traseul (spațial). Ceea ce nu înseamnă, firește, că filozofia greacă nu gândise mișcarea, de vreme ce mișcarea planetelor joacă un rol însemnat în *Timaios* și la Aristotel, dar tocmai ca regularitate (sublunară), ca „icoană a eternității". Nu e locul aici să dezvolt acest aspect, fiindcă ceea ce spun este că „unitatea temporală" *nu* este o mișcare regulată sau, mai precis, nu este înțeleasă nici o clipă ca atare. „O zi" este, desigur, jumătate din mișcarea pământului în jurul axei sale, dar nu despre asta este vorba în exemplul aristotelic, cu atât mai mult cu cât „o luptă", de pildă, nu este măsurată prin timpul conceput ca măsură a mișcării, nu are un traseu, nu are nici măcar un mobil în înțelesul propriu al cuvântului, ci este o mișcare esențialmente neregulată. Dar, chiar în felul acesta nedeterminat, ea constituie o unitate, de vreme ce noi înțelegem cu toții ce spunem atunci când spunem „este o luptă".

II. Eveniment, rânduială, tradiție

Cele trei ipostaze ale timpului se schimbă întotdeauna în relație unele cu celelalte. De pildă, dacă se schimbă mentalitatea (sau concepția) despre trecut, se schimbă și cea despre prezent și viitor. La fel, schimbarea mentalității despre prezent atrage după sine schimbarea mentalității despre celelalte două și așa mai departe.

Până acum două–trei veacuri, istoria avea, printre altele, ca trăsătură de bază, faptul că era *evenimențială*. „Eveniment" era tot ce ieșea din matca vieții de zi cu zi, de la miracol sau catastrofă și până la ciudățenia pe care o reprezintă, de pildă, nașterea unui vițel cu două capete, pe scurt, orice schimbare neprevăzută.

Înainte de toate, evenimentul schimba ceva în rânduiala lumii, descoperind-o, arătând-o ca rânduială. Căci ceea ce iese la iveală prin survenirea unui eveniment nu este doar evenimentul ca atare, ci, în egală măsură, rânduiala dinainte, pe care el o tulbură și a cărei caracteristică este tocmai de a trece neobservată și ignorată ca rânduială inerțială.

Am putea chiar spune că inerția revine rânduielii omenești aproape la fel cum revine mișcării uniforme în fizică, numai că, în cazul nostru, ea pune în joc o necesitate de tip biologic-social. Menținerea unei stări a lucrurilor, păstrarea rânduielii, *statu-quo*-ul lui „azi ca și ieri", dau siguranța unei vieți și a unei întregi societăți, întocmai cum persistența (*die Beharrlichkeit*) este condiția cunoașterii și întocmai cum sub-iectul (*hypokeimenon*) este condiția propoziției asertorice.

După „localizarea" și însemnătatea lui, evenimentul poate fi individual, social sau natural (cutremur, incendiu). Din opoziția rânduială–eveniment, rânduiala este cea care îndeobște câștigă, adică cea care se restaurează, ba chiar se întărește și iese confirmată ca rânduială.

Tradiția este modul conștient al păstrării rânduielii. Ea nu mai este instinctuală, ci este voință mani-

festă de a păstra și tra-duce (tra-diție). Tradiția este forța rânduielii. Ea nu mai este un fapt (ca rânduiala), ci un act care se reînnoiește necontenit.

Banalitatea de azi că domeniul istoriei este „adevărul despre trecut" — una de sorginte iluministă — se referă la „adevăr" (ca *adaequatio*) și la „trecut" într-un mod nelămurit. Până unde ține „trecutul"? Și mai ales: cărei funcții a trecutului îi corespunde Istoria?

III. Raportul cu trecutul. A fi propriul tău trecut

Elementar vorbind, o istorie include trei timpi: 1) timpul despre care se relatează; 2) timpul celui ce relatează (al istoricului) și 3) timpul celui ce află (citește) istoria.

De pildă, dacă eu, azi, citesc *Histoire de la grandeur et décadence de l'empire romain* de Montesquieu, am: 1) timpul romanilor, despre care scrie Montesquieu; 2) timpul secolului al XVIII-lea în care scria Montesquieu și care răzbate în mentalitatea, stilul și cuprinsul cărții; 3) timpul meu, la care raportez ceea ce citesc, cu mentalitatea, prioritățile și tabuurile timpului meu.

Idealul istoric, care este cunoașterea a ceea ce a fost așa cum a fost, e deformat în toți trei timpii și, de altfel, e imposibil de realizat. Există însă și situații mai avantajoase decât cea din exemplul dat: când timpul despre care se relatează este contemporaneitatea, distanța temporală a celor trei timpi se reduce: ca istoric azi, scriu despre ce se întâmplă azi pentru cititorul de azi. Totul este actual și se mișcă în actualitate.

Și totuși istoricii nu sunt jurnaliști ca să scrie despre azi. Sarcina istoricilor este de a *salva* trecutul, de fapt de a scoate timpul din groapa trecutului, nelăsându-l să moară ca timp îngropat și definitiv „trecut". Istoricul trebuie să scrie despre ce nu mai este tocmai ca să-l facă pe acesta să fie.

Un eveniment se întâmplă azi și asist la el. După aceea el devine trecut, adică, ieșind din scenă, nu mai este și nu mai este sub forma unui lent degradeu, a unei morți treptate: la început el este „încă proaspăt în memorie" (retenție), apoi începe să se șteargă, intră în depozitul amintirilor, unde într-un anume fel rămâne și de unde poate fi oricând scos prin reamintire, pe plan individual. Se consideră că, individual, memoria este — prin recurs la falsa metaforă a trecutului-depozit — trecutul de care *dispun*. Azi, lumea bună intelectuală (de pe la Husserl încoace) știe că fiecare dintre noi *este* și trecutul său, dar *cum anume* este obscur.

Cum anume suntem trecutul nostru?

1) Cu trecutul din amintire se întâmplă tot felul de lucruri. Bunăoară, aurirea trecutului îndepărtat: vârsta de aur (Platon, *Timaios*), copilăria fericită, perioada interbelică, *la belle époque*, cultul anticilor etc.

2) Trecutul *lucrează* în mine: amintiri nechemate, reacții surprinzătoare, rezonanțe nebănuite (*déjà vu*). Întreaga psihanaliză se întemeiază pe trecutul îngropat (neștiut) care lucrează în chip șiret.

3) Trecutul îndepărtat, mort, îngropat, neștiut (nemaiștiut), ca o *zonă obscură*, ca o *terra incognita*, asemeni viitorului, *simetrică viitorului*, cu atracția ei, cu semnele ei, cu stranietatea și misterul ei. Trecutul

devenit aidoma viitorului, zona a ceea ce nu știm și poate nici nu mai putem ști, dar în care încercăm totuși să pătrundem și care constituie o ispită constantă pentru cunoaștere.

4) Memoria inconștientă lucrează în noi atât la nivel individual, cât și social. Suntem formați prin acumularea unor structuri, suntem stratificați, iar straturile din noi sunt perioadele care ne alcătuiesc viața: suntem copilăria noastră, adolescența, tinerețea noastră. Așa se face că uneori reacționăm copilărește, alteori tinerește, când nu mai suntem nici pe departe copii sau tineri. Avem, apoi, sentimente față de amintiri, față de trecutul propriu: ne place să evocăm lucruri pe care le-am trăit și pe care le considerăm bune, așa cum sunt perioade pe care le ocolim în mod conștient ca fiind rele. Dar aceleași efecte se obțin și la nivelul sentimentelor inconștiente despre trecut: cenzura freudiană, aurirea trecutului etc. La fel, pe plan social, *ești* istoria neamului tău, așa cum *ești* istoria întregii omeniri chiar. Sărbătorirea Paștelui, de pildă, este o cufundare în medieval. Sărbătorim Învierea la fel ca acum 500 de ani, nu numai tradițional, ci cu întreaga mentalitate. La Jung sunt de găsit o grămadă de exemple în acest sens.

Dar dacă e așa, atunci înseamnă că etapizarea istorică trebuie privită doar ca procedeu didactic, ea necorespunzând realității. Nu numai că în aceeași societate întâlnim indivizi aparținând diverselor epoci (cei „rămași" în alt timp, nostalgicii, primitivii, restauraționiștii sau, pur și simplu, conservatorii, alături de oamenii „epocii lor", de tipii *up-to-date*,

de cei „cu picioarele pe pământ" și, tot așa, alături de progresiști, de perspectiviști, de „trendiști" și de adulmecătorii neobosiți ai viitorului etc.), dar noi toți, absolut toți, suntem, chiar dacă doar inconștient, *și așa*. Orice revendicare a neutralității și obiectivității e, în acest sens, iluzorie. Etapizarea istorică e un eșafodaj, e o schelărie necesară, dar la fel de necesar e și s-o dai la o parte o dată construită „vederea" istorică.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cum „vin" (*einfallen*) amintirile și gândurile? Pentru că adesea *nu* sunt în stăpânirea noastră, ci pur și simplu ne vin cum dă Domnul, adică dez-ordonat. Deja Nietzsche se întreba, referitor la memorie, în *Wille zur Macht*: „Wer ruft es? Weckt es?" și „dass 'es kommt', dafür kann ich nichts, der Wille ist dafür untätig, wie beim Kommen jedes Gedankes".[1]

Vorbirea (limbajul) se întemeiază pe memorie. *Învățăm* să vorbim, adică memorăm cuvinte, gramatică etc. Dovadă că bătrânii uită cuvintele, frazarea etc. Fluența vorbirii vine din buna funcționare a memoriei, până într-atât încât ea devine inconștientă. Abia bătrânețea, prin laps, „descoperă", adică face vizibilă funcția memorială a vorbirii. Există desigur și alte funcții ale vorbirii: dimensiunea comunicării (cu tot ce implică ea), funcția structurală etc.

Dar de unde vine specificul individual de vorbire, felul de a vorbi specific al fiecărui om? Explicații psihologice vor fi fiind destule, dar de unde vine acest

[1] „Cine o cheamă? Cine o trezește? — faptul că îmi amintesc nu stă în puterea mea; voința nu are nici un amestec aici, așa cum nu are nici când e vorba de felul în care îmi vine un gând." (*germ.*), n. ed.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

specific al vorbirii? Iar această întrebare mă trimite la o alta: oare câte feluri de unicități individuale or fi, așa cum, inconfundabile, rămân pentru fiecare individ amprentele digitale? Cu unele feluri de unicitate ne naștem și murim (vezi tocmai amprentele digitale), altele se schimbă pe ici pe colo, cu vârsta (mersul, bunăoară) sau în funcție de dispoziție (timbrul vocii), altele se aseamănă mai mult sau mai puțin cu ale altora (vocea, de exemplu), altele suferă influențe de la alții etc. Întrebarea este dacă putem vorbi de un temei din care pornesc toate. Și dacă există, atunci cum se specifică el, adică în ce raport stă temeiul cu fiecare specific? Pe de altă parte, suntem în bună măsură „gen" (ca oameni) și așa îi și vedem și îi descriem pe ceilalți, folosind categorii generale. Spunem de unul sau de altul că e fălos, ambițios, urât, bun etc., care, toate, sunt noțiuni, deci abstractizări, care nu prind specificul cuiva și pentru care cuvintele se dovedesc a nu fi instrumentele potrivite. Dar *a cunoaște* pe cineva implică tocmai acest specific individual, de pildă vocea la telefon (ne recunoaștem prietenii dintr-un simplu „alo!"), mersul (e îndeajuns să surprind o persoană cunoscută din spate, o secundă doar, pentru a o identifica) etc. Cum cunoaștem noi „specificul" acesta, pe care totuși nu-l putem spune? Ce cunoaștere neexprimabilă este acest „un nu știu cum, un nu știu ce"?

Dar să revin: Cum ne „vin" vorbele? Eu nu le readuc în memorie, precum amintirile, ele nu sunt „automatisme", de vreme ce graiul e atât de bogat în structuri, diversitate, nuanțări pentru fiecare spusă. Cum este alcătuită această îmbinare de „păstrări",

care sunt cuvintele și gramatica, luate din memorie, pe de o parte, și spontaneitatea, creativitatea, limpezimea/obscurul comunicabilității pe de altă parte, ambele îmbrăcate într-un pur specific individual.

Și, în sfârșit, cealaltă latură a problemei: că acest specific individual *mă exprimă*, dar mă exprimă în așa fel încât ceilalți mă văd, mă aud ș.a.m.d., în vreme ce eu nu. Ceilalți pot ști specificul meu individual, iar eu nu pot. Îmi recunosc anevoie glasul când îl aud înregistrat (și lucrul acesta poate chiar să mă surprindă în chip neplăcut), mă surprinde chipul meu reflectat într-o vitrină, sunt singurul care nu îmi cunosc mersul, nu sunt deloc conștient de *felul* în care vorbesc, deși toate acestea le sunt celorlalți accesibile. Mie tocmai acest specific îmi este inaccesibil. Și asta nu din nepăsare, și nici din mărginirea minții.

Interesant să observăm că specificul acesta individual sălășluiește numai în ex-punere, și câtuși de puțin în introspecție, ceea ce înseamnă că eu nu am un *meta*, un „dincolo", un „în afara mea" din care să-mi pot cunoaște tocmai felul meu specific de a fi („În taina farmecelor sale/ E-un 'nu știu ce' și-un 'nu știu cum'"), alții deci pot intui acest specific, dar de „știut" ei nu îl știu — în înțelesul de a-l ține în cuvinte —, pe când eu nici nu-l știu și nici nu-l pot măcar intui. Și totuși, taman acest specific stă la temelie, este de neuitat: „De-or trece anii cum trecură/ Ea tot mai mult îmi va plăcé/ Pentru că-n toat-a ei făptură/ E-un 'nu știu cum' și-un 'nu știu ce'."

1. Ce exprimă, ce ex-pune individualul? Până acum am scris *cum* se exprimă el, dar în fond *ce* exprimă?

Întrebare aparent lipsită de sens: ce altceva dacă nu individualul, adică felul specific de a fi al fiecărui individ? Numai că „felul" este o noțiune prea generală, greu de precizat și confuză, iar „specific" e un cuvânt care desemnează specia, și nu individul. Cât despre cuvântul „individ", el nu spune nimic în conținutul lui, ci doar desemnează. Am putea spune: „ce este propriu fiecărei vietăți", dar „propriu" este prins în relația sa esențială cu „comun", deci iarăși nu face decât să numească problema, ca să nu mai spunem că „propriu" revine, potrivit lui Platon (*Philebos*, 16) și lui Aristotel (*Topica*, V, cap. I), doar genului și speciei, nu individului.

Așadar, nu sunt sigur dacă întrebarea are sens, dar nu mă pot împiedica să constat faptul că fiecare om (nu am în vedere alte viețuitoare decât omul, pentru că nu mă pricep la biologie) are o realitate obiectivă proprie, *la nivel de individ*, ceea ce probabil este o banalitate, care nu poate totuși elimina problema individualului și a propriului ca atare. Cei pricepuți știu să *recunoască* fără cea mai mică ezitare muzica lui Mozart în ceea ce are ea propriu. Cum se face că toate compozițiile lui îi poartă pecetea, așa cum și felul de a vorbi sau de a se ține al cuiva este de neconfundat? Aici însă nu mai e vorba de înfățișarea cuiva, de manifestarea lui vie, ci de o „creație", deci propriul se extinde în acest caz la un „ceva" de sine stătător, întrupat într-o artă care are legile ei armonice, care poate fi analizată și, până la un punct, chiar precis determinată, permițându-ne să vorbim de „caracteristicile" compozițiilor mozartiene. Doar

că atunci când spun „până la un punct", tocmai de la acel punct încolo survine propriul individual. Muzica lui poate fi imitată, o pictură poate fi copiată, dar atât „imitat", cât și „copiat" dovedesc tocmai că „originalul" era „originar".

2. Dacă până acum am privit individualul din afară (ce ex-pune el), acum vreau să văd cum arată latura lăuntrică existențială a propriului, a individualului — fiecare om își trăiește viața ca a lui și numai a lui, ca pe *propria* lui viață, în care tot ce simte, gândește, imaginează, este vrând-nevrând raportat la el, adică într-un fel care rămâne complet diferit de tot ce știe despre ceilalți, de tot ce i se spune și știe despre ceilalți. Durerea mea de măsele este pentru stomatolog ceva „obiectiv" și, oricât de mult s-ar strădui el să „participe" la ea, ea reprezintă cu totul altceva decât atunci când îl doare pe el măseaua. Tot ce pățesc sau fac are din capul locului mai mare importanță pentru mine decât ce pățesc sau fac alții. Și asta nu din egoism, ci pentru că aceasta este în mod obiectiv natura lăuntrică a individualului. Eu sunt pentru mine în chip *originar* „important". „Importanța" însăși este o proprietate izvorâtă din dialogul permanent și apriori purtat de mine cu mine însumi sau, altfel spus, din deosebirea fundamentală dintre mine (ca originar și apriori „important") și tot restul care se întinde dincolo de granițele acestui eu originar. Mai mult: existențial vorbind, omul trăiește o viață în care „es geht um sich selbst" (Heidegger), adică e vorba de el și numai de el, ceea ce înseamnă că existența mea este *centrată* pe mine.

Această imediatitate a mea cu mine este *propriul* meu, inexprimabil, neanalizabil, pe scurt *un dat*.

Firește că de vreme ce orice om este așa, înseamnă că imediatitatea și propriul reprezintă o trăsătură comună tuturor oamenilor, dovadă fiind însuși faptul că pot să scriu despre această trăsătură. Dar comunul despre care scriu e doar o indicație, tot așa cum „trăsnet" nu e un trăsnet. Concluzia este că port cu mine acest propriu, că sunt închis în el, și că el este închis tuturor celorlalți tocmai în caracterul lui de propriu, care face din existența mea o unicitate a mea pentru mine. Tot restul este pentru mine, oricât de mult aș simpatiza cu el, cumva altcineva ori altceva, fundamental deosebit tocmai pentru că se raportează la unicitatea mea cu mine însumi. Despre asta a gândit îndeajuns Heidegger și au scris îndeajuns existențialiștii, deși cele mai bune pagini tot la Schelling sunt de găsit, așa că nu mai stăruiesc. Oricum, corolarul acestei unicități a mea cu mine este că, pentru fiecare, moartea lui reprezintă sfârșitul lumii.

Concluzia la tot ce am scris până acum este următoarea: am, pe de o parte, o unicitate a mea ex-pusă, care poate fi văzută și prinsă de alții, dar inaccesibilă mie, iar pe de altă parte, o unicitate lăuntrică, evidentă și continuă pentru mine, dar inaccesibilă celorlalți.

Ceea ce mi se înfățișează clar este că *există* cele două unicități și că ele există ca date, ireductibile, și oarecum părând a fi străine una față de cealaltă. De aici rezultă schematic următoarele lucruri:

1. Unicitatea individului-om este o realitate, în pofida a ceea ce se spune și se crede în filozofie de la Platon și Aristotel încoace.

2. Această unicitate a fost ignorată tocmai fiindcă ea este inaccesibilă logic, în speță pe fiecare versant.

3. Ea poate fi exprimată fiindcă este „comună" fiecărui om, dar nu poate fi spusă în ceea ce este ea, ci doar indicată, așa cum arăt cu degetul ceva: se pot spune semnele, chiar faptele ce „dovedesc" unicitatea, dar nu unicitatea însăși.

4. Problema are importanță, bunăoară, pentru lămurirea „individualismului" creștin sau pentru că poate duce la conflicte psihice, bazate pe discrepanța dintre interioritate și percepția exterioară sau pe incapacitatea funciară a fiecăruia de „a intra în pielea altuia". Iarăși, problema aceasta lămurește o seamă de lucruri din spatele creației intelectuale, ajutându-ne să înțelegem ce înseamnă, într-o creație culturală, unicitatea existențială și cât anume răzbate din ea, respectiv cât de mult falsifică orice interpretare culturală această unicitate.

5. Orice comunitate umană, de fapt „omenirea" însăși, trăiește în permanență pe relația dintre „unic" și „comun". Cum trebuie înțeleasă această relație? Pe de o parte, oamenii, cel puțin în cazurile normale, au o seamă de însușiri comune tuturor: simțuri, memorie, gândire, instincte, imaginație, conștiință etc., etc. Din acest punct de vedere nu se poate vorbi despre unicitatea fiecăruia ca despre o unicitate „absolută". Nu există nimeni care să nu fie întru câtva asemănător cu altcineva. Semănăm cu părinții sau bunicii,

cu cei de aceeași rasă cu noi sau din aceeași națiе etc., etc. Pentru un european, e greu uneori să distingă individualitatea unui japonez și pesemne că și inversul e valabil. S-ar părea, așadar, că unicitatea ex-pusă, cea percepută din afară, devine de la un nivel încolo o problemă de nuanță. Pe de altă parte, dincolo de tot ceea ce este asemănător, rămâne, orice am spune, „un nu știu ce" ireductibil și unic.

Dar tocmai pentru că unicitatea lăuntrică, existențială, poate fi spusă în generalitatea ei, ea îngăduie o sforțare de a gândi (eventual de a simți) felul în care celălalt simte imediatitatea. Întregul curent de *Einfühlung*, de „empatie" asta și urmărea. Cu toate acestea, orice efort am face de a aboli granițele dintre unicitățile noastre, transpunerea „în pielea celuilalt" devine, de la un punct încolo, imposibilă. Eu pot fi vegheat, cu infinită iubire, în moartea mea, dar nimeni nu îmi poate muri moartea. Față de trăirile care vin pe linia unicității sau imediatității noastre, toate celelalte nu reprezintă decât un succedaneu.

Așa stând lucrurile, cum se face că orice gândire până la Heidegger nu a ținut seama de unicitate ca problemă (nici măcar monadele leibniziene), cum se face că există o ruptură între gândire (ca gândire conceptuală) și unicitate?

6. Deși unicitatea aceasta a fost *spusă* (de pildă la Schelling și Heidegger), spunerea ei nu poate atinge în fond unicitatea. Cum se explică acest lucru?

7. Trebuie să ne întrebăm — și lucrul acesta este fundamental — care este relația dintre unicitatea ex-pusă și cea lăuntrică, existențială. Cum pot fi, în

același individ, *două uni*-citați? Sau între ele nu este nici o relație?

Îmi propun în continuare să analizez câteva *exemple de unicitate lăuntrică*. Am în vedere memoria, importanța și imaginația, dar deocamdată voi insista asupra memoriei și importanței.

Memoria — Memoria este întotdeauna memoria *mea* și, ca atare, ea este unică. Ea poate cuprinde și multe date comune, amintiri pe care le împărtășesc cu altcineva, de pildă cu fratele meu sau cu amintirile multor altora cu care viața mea s-a intersectat. Combinate toate în felul acesta, ele pot, la limită, să dezvăluie ce s-a întâmplat, per total, cândva, undeva. Numai că unicitatea memoriei *mele* nu rezidă în datele pe care le cuprind punctele 1. (aspectul lor, din punctul meu de vedere) și 2. (țesătura lor în mine, care formează memoria *mea* și care *mă* formează cumva) (*cf.* Kant, „Synthesis" din *Critica rațiunii pure*). În felul acesta se formează o unicitate care întemeiază oarecum ceea ce se înscrie în cuprinsul memoriei ca „dată". Datorită acestui *apriori*, orice cuprins de amintiri care pătrunde în memorie este *al meu*, este colorat cumva anume de unicitatea mea pentru mine.

Dar nu numai trecutul, prin memoria mea, este unic, ci și viitorul reflectă (și poate chiar mai clar decât trecutul) unicitatea temporală a omului. Fiecare își proiectează (vezi, la Heidegger, *Entwurf*) viitorul său, viața lui viitoare, aceasta fiind o trăsătură existențială, deci comună tuturor oamenilor. Dar *viitorul* meu, deși din punct de vedere formal este comun cu al altora (cu toții avem un viitor), este

deosebit fundamental de cel al oricărui altul tocmai prin „meitatea" (viitorul *meu*) lui. Nu prin cuprinsul lui, nu numai doar formal-existențial (că îl raportez la mine, că este vorba de mine, așa cum la fiecare este vorba despre el), ci într-o imediatitate *în afara* acestor caractere, într-una funciară, care este un dat primordial. Firește, știu că, din punct de vedere existențial, este la fel la fiecare om, dar aici conceptualizarea deformează, ascunde, dacă nu chiar ratează oarecum problema, fiindcă tocmai imediatitatea, propriul acela al viitorului meu, rămâne nespus sau, mai precis, se pierde în conceptualul generalizării („toți avem un viitor care este doar al nostru"). Sigur că acest pas, menit să descrie o structură comună, este poate necesar ca un prim pas, dar trebuie să nu uităm nici o clipă că în cazul unicității nu e vorba de o structură teoretică (fie ea și existențială), ci de o realitate ireductibilă la concept (așa cum a văzut Platon în *Philebos*, 16). Memoria trecutului și proiectul viitorului sunt într-un fel identice la toți oamenii, dar, pe de altă parte, în ambele „es geht um mich selbst", e vorba de mine însumi, astfel încât ele sunt de fiecare dată fundamental deosebite, și anume tocmai prin imediatitatea meității.

Aici e vorba de un lucru simplu și totuși greu de exprimat, dat fiind caracterul lui paradoxal: tocmai conceptualizarea e cea care împiedică să se înțeleagă ireductibilul pe care ea îl vizează, pe care încearcă cu disperare să-l indice și pe care îl distruge tocmai pentru că e conceptualizare. Ireductibilul acesta poate fi doar indicat (dar cum?), nu spus, fiindcă limbajul se desfășoară în spațiul logic al judecăților. De aceea,

B.C.U. M. EMINESCU IAȘI

tot ceea ce am scris e bine să rămână sub semnul indicării, nu al exprimării.

Importanța și interesul — „Important" e un cuvânt ce se întâlnește pe toate drumurile, dar e greu de definit. Cum se „măsoară" importanța? Sau măcar ce criteriu se folosește pentru a hotărî ce este important și ce nu este? Sau pentru a hotărî cât de important este un lucru? Sau măcar ce înțelegem, cât de cât, prin „important"? Înțelegem ceva cu vază, mai de seamă?

Importanța dintâi și firească e cea în legătură cu mine? Ceea ce mă privește este, *ipso facto*, important, dar altfel important decât importanța „obiectivă", este important numai și numai prin faptul că mă privește. „Importanța", în sensul obișnuit, derivă dintr-o importanță primordială, legată de ceea ce mă privește pe mine. Ordinea se inversează aici: nu ceea ce mă privește este „important", ci fiindcă mai întâi mă privește el devine apoi „important", important față de restul, care nu mă privește. Există aici o ruptură între ceea ce mă privește și ceea ce nu mă privește, în lumina căreia tot ceea ce mă privește se colorează în important, în contrast cu restul care rămâne important sau mai puțin important. Imediatitatea unicității întemeiază criteriul a ceea ce numim „important".

Iată, de pildă, sala de așteptare a unui medic. Fiecare bolnav stă aici închis în durerea lui (cât de importantă!), netransmisibilă nici celorlalți în ceea ce are ea propriu (deși fiecare este aici, cu durerea lui, extrem de importantă și, în principiu, suferă la fel de tare ca fiecare dintre ceilalți) și nici doctorului,

pentru care ei nu sunt decât cazuri. Uniți fiind în suferința și în așteptarea lor, importanța durerii fiecăruia în imediatitatea ei unică îi desparte în două feluri: pe de o parte, față de imediatitatea durerii celorlalți, considerată fiecare în parte (fiecare nu își poate simți decât durerea lui), și, pe de altă parte, față de obiectivitatea medicului, care nu poate simți nici una dintre durerile pacienților săi în imediatitatea ei, putând doar să le încadreze pe fiecare în știința lui obiectivă (pornind de la simptome, analize etc). Între fiecare dintre ei și, apoi, între fiecare dintre ei și medic este același incomunicabil, consecință directă a imediatității unicității.

Să luăm alt exemplu: un cutremur. Aflăm că au fost atâția morți, atâția răniți, atâtea case distruse etc. O știre, o „simplă" știre. Putem trece nepăsători la altă știre sau, dacă suntem mai sensibili, dăm cu tristețe din cap, țâțâim, „compătimim" și, dacă avem cui spune, spunem cât de mult ne afectează știrea. Ce înseamnă însă această știre? Că au fost „afectați" atâția și atâția oameni. Cifra, cantitatea, neutralizează și ascunde tot atâtea catastrofe individuale: suferința celor prinși sub dărâmături, părți ale trupului zdrobite, panica și disperarea celui rămas singur sub grinzile căzute peste el, gemetele răniților, moartea lentă a unora, pierderea unei ființe dragi sau, în cel mai bun caz, „doar" pierderea adăpostului, a avutului etc. Catastrofa este individuală, cantitativă nu este decât amploarea ei. Aici reiese cât se poate de limpede abisul care persistă între caracterul obiectiv și imediatul unicității, și tot de aici iese la lumină relația fundamentală dintre unic și număr (întemeiată

de Aristotel în *Categorii*, cap. V, cu referire la *prote ousia* și în *Metafizica* Δ, 16, 1016 b fine și Δ, 8 fine), care face ca un cutremur, o catastrofă, să poată deveni o știre în cifre.

[*Observație*. Orice creație culturală — filozofie, știință, arte etc. — presupune două lucruri care parcă se bat cap în cap: 1) că ceea ce creez va fi înțeles sau poate fi înțeles de ceilalți sau măcar de o parte dintre ei; 2) că ceea ce creez, prin însuși fapul că e creație (i. e. nu a mai existat până atunci), este complet nou. Însă ambele presupoziții, aparent contradictorii, au la bază convingerea inconștientă că există o potențialitate (*dynamis*) spirituală fundamentală, comună tuturor oamenilor, raportată la care orice creație este doar o realizare (*energeia*) a ceva latent uman.]

Rămâne, desigur, mereu ca problemă deschisă cum se face „transferul" de la unicitatea imediată, așa cum încerc să o descriu aici, la conceptul unicității imediate? Pentru că aici nu este vorba numai de unicitatea oamenilor mari (Platon, Leonardo, Mozart, Shakespeare etc.), ci de unicitatea fiecăruia, ceea ce înseamnă a tuturor. Pe de altă parte, nu este vorba aici nici de faimosul „fiecare om este un scop în sine", ci de: *fiecare este, pentru sine și pentru în afară, dat ca unic*.

S-ar putea ca unicitatea lăuntrică să fie un fel de simțământ, pe când cea exteriorizată să fie obiectivă, oarecum dată prin natură. Unicitatea *ex-pusă* poate fi redusă la biologic. În dezvoltarea organismelor s-a ajuns la o complexitate de necuprins. Fiecare individ e rezultatul a miliarde și miliarde de încrucișări care fac ca, în prezent, el să fie unic, când de fapt el nu este

funciar unic, ci numai probabil (sau relativ) unic. S-ar putea deci să existe doi oameni la fel, dar e puțin probabil, dat fiind că ascendența biologică este atât de întinsă încât doar hazardul ar duce la indiscernabilitatea a doi indivizi umani. Unitatea *lăuntrică* poate, la rândul ei, să fie redusă la fel. Orice organism evoluat, pentru a putea trăi ca organism, este oarecum autist. Apariția conștiinței în evoluția organismelor nu face decât să conștientizeze faptul acestei autonomii, al autocentrării pe sine, iar această conștientizare e tocmai unicitatea despre care vorbim.

Poate foarte bine să fie așa, dar astfel nu se înlătură problemele, iar explicațiile biologice ridică, la rândul lor, noi probleme.

Astfel, referitor la unicitatea ex-pusă: relația taxonomică gen–specie–individ se transformă într-o relație temporală, în care individul (sau, la sexuate, fiecare pereche de indivizi) devine specie pentru urmași, ceea ce înseamnă că deosebirea fundamentală specie–individ se șterge și in-dividul devine obârșie a speciei, ceea ce, din punct de vedere taxonomic, e un contrasens sau, în orice caz, o problemă, care de altminteri s-a și manifestat ca atare în gândirea biologică a secolului al XIX-lea sub forma conflictului dintre taxonomie și evoluție. Însă, oricum, problema rămâne: individul ca individ are caracteristicile lui, care nu se regăsesc ca atare, în totalitatea lor, la urmași, ci, să zicem, „combinate", și asta datorită heterosexualității, ceea ce implică individualitastea fiecărui individ de-a lungul evoluției, unicitatea lui. Această unicitate este ex-pusă, dată ca atare, amprentată.

Referitor la unicitatea lăuntrică: explicația biologică doar mută problema. Cum se face că există ceva „autist", ceva în care accentul cade pe relația fundamentală cu sine însuși. Orice istorie scoate deasupra individualități: Socrate, Galilei, Kant, Bach, Michelangelo, Praxiteles, Goethe etc., etc. Iar în „meitatea" mea singulară, în unicitatea mea, eu mă deosebesc tocmai prin ceea ce am identic cu ceilalți: faptul că tot ce mi se întâmplă se raportează la mine. Se poate spune că această relație definește orice organism (viu), dar asta nu înlătură problema esenței acestei relații. Raportarea la mine nu e nici sentiment, nici senzație, nici conștiință (*con-scientia*, *Be-wußt-sein*), dar stă la temelia acestora, le însoțește, ca un fundal pe care ele apar ca atare (ca sentiment, senzație etc.). Orice senzație reală, orice sentiment etc., este nu numai cumva, cândva și undeva anume, ci în primul rând este *al cuiva*. „Al cuiva" nu trebuie luat aici în sens posesiv, ci relaționist pur și simplu. Dar măcar putem spune în ce constă raportarea aceasta? Putem spune atât: este un soi de „centrare". Totul vine spre mine și totul pleacă de la mine și nu pot face să fie altfel nici măcar în vis. Această raportare este un *dat*.

Centrarea nu are nimic spațial. Fizic, sunt astfel făcut încât tot ce e conștient este în raport cu corpul meu. Pe de altă parte, știu că nu sunt eu buricul pământului, ci, fizic vorbind, sunt mai nimic în lumea asta mare. Psihic, la fel, știu că propria conștiință însoțește toate actele mele, dar știu și că nu sunt sufletul universului. Apoi conștiința progresează (vezi Hegel, *Fenomenologia*) și este ea însăși un

progres biologic, pe când „meitatea" este simplă (*haplos*), dată, și rămâne aceeași. Or, pe ea, pe meitate, se întemeiază conștiința. Deosebirea meității este absolut identică la toți oamenii, dar în același timp ea deosebește în chip absolut pe fiecare pentru sine. Or, deosebirea aceasta absolută — și identică tuturor — constituie *unicitatea*.

Numai că deosebirea este concepută ca o relație între ceva și altceva, acești „ceva" și „altceva" fiind cei care se deosebesc. Acești „ceva" și „altceva" pot fi luați fie calitativ, fie cantitativ. Calitativ, ceva și altceva se deosebesc pentru că au fiecare un alt fel de a fi, iar cantitativ înseamnă că avem același fel de a fi ceva, dar indivizii sunt diferiți: același ceva, dar altul. De pildă, dacă număr boabe, am mereu boabe, dar număr mai întâi o boabă și apoi *o altă boabă*, „alta" considerată ca alta în numărare, însă nu deosebită calitativ de prima boabă. În schimb, dacă deosebesc două lucruri din punct de vedere calitativ, o fac fiindcă ceva-ul unuia (un copac) este *altceva* decât ceva-ul altuia (un câine), acestea fiind, așadar, fiecare *altfel* (alt-fel). Deosebirea calitativă pare a fi ontică (lucrurile acelea sunt *în realitate* de naturi diferite), pe când deosebirea cantitativă presupune pe cineva care „numără" și pentru care ceva-urile numărate sunt identice calitativ din punct de vedere al numărării, dar deosebite ontic doar prin numărul lor. Așa cred că e de interpretat textul din *Philebos*, 16 și textele din Aristotel, după care dincolo de *genos–eidos* nu mai există decât număr (*Metafizica*, Δ, 6, 1016 b, fine).

„Meitatea" mă în-singur-ează (singur–singular = *unic*, în latină *singulus*, „fiecare în particular"), formând o despărțire fundamentală între mine și lume. Asta nu înseamnă că sunt singur pe lume, sunt chiar o parte a ei, figurez în ea și știu asta foarte bine, dar totodată, prin meitatea mea, sunt oarecum rupt de lume în lume, sunt singur cu lumea, sunt unic pe lume. Singurătatea proprie meității nu este solitudinea, ci faptul că în afara relației simple „de la mine spre afară", care mă situează în lume, mai am relația „de la mine spre mine", care nu este numai „viață interioară" sau „reflexie" (Leibniz) sau izolare, ci o altă așezare în lume decât cea exterioară. Tocmai această „altă" așezare în lume răsucește ordinea dintâi prin raportarea la mine a orice (meitatea ca *imediatitate*), și ca atare constituie o obârșie singulară care, prin ceea ce o caracterizează (importanța născută din legătura mea cu mine, memoria mea, viitorul meu, imaginație, gândire etc.), creează astfel unicitatea mea. Meitatea face, așadar, cu putință o altă lume sau, mai precis, o lume altfel văzută, o lume centrată asupră-mi tocmai pentru că temeiul ei este relația meității, înțeleasă nu ca un adaos, ci ca structură fundamentală, ca fel de a fi. Imediatitatea meității înseamnă că pentru mine sunt unic prin structură, iar „pentru mine" nu înseamnă „după părerea mea", ci, invers, părerea mea se întemeiază pe acest „pentru mine", ca relație fundamentală ce întemeiază în chip real unicitatea mea. Iar „unicitate" nu înseamnă aici că sunt aici altfel decât oricare altul, ci că, prin relația meității, sunt singular ca în-singurat, condamnat în temelia raportării la mine ca fel de a fi. Sunt

unic pentru că sunt raportat la mine. Firește — am spus asta până acum de mai multe ori —, această raportare este identică la toți, *dar însăși raportarea creează unicitate prin însingurarea pe care o implică*. Raportarea la mine, ca *fel de a fi* prin imediatitatea ei, mă rupe de lume, pe care o dobândesc prin senzații, cunoaștere etc. Astfel am o altă lume, lăuntrică, cu memoria *mea*, viitorul *meu*, imaginația *mea*, importantul *meu*, o lume care e singulară, unică, numai fiindcă este *a mea*. Să numim această lume „meitate–singularitate–unicitate".

Raportarea la mine este însă dublată de o raportare la „în afara mea", la lume în înțelesul larg. Această *altă* raportare este, la rândul ei, tot un fel de a fi al meu, atâta doar că, pentru om cel puțin, raportarea la lume vine „să se așeze" pe raportarea la mine ca dat primordial. Sunt astfel făcut ca raportarea la lume să fie *și* raportare la mine, ca ceva secundar, dar în chip real ascunzând prioritatea raportării la mine, a meității, când de fapt *eu* am senzații, *eu* mă mișc, fac și dreg, *eu* gândesc, vorbesc, scriu, respir. Eu... eu... eu... Eul pare astfel să zacă dedesubtul raportării mele la lume, el este un *hypokeimenon*, un *sub-ject*, iar lumea un *ob-ject*. Și așa a și fost determinat eul în filozofia până mai deunăzi modernă, de la Descartes încoace. Kant — și după el Fichte, Schelling, Hegel — a mers mai departe, afirmând prioritatea subiectului și reducând obiectul (*das Ding an sich*) la incognoscibil pentru om. Idealismul german este speculativ în jurul problemei priorității subiectului (devenit con-știință) ca subiect știutor, deci a problemei filozofiei ca știință (*Wissenschaft*). Întreaga

filozofie modernă se rotește în jurul lui *Wissen*, ca fluturele în jurul lămpii. Or, aici nu e vorba de *Wissen*. „Subiect" și „obiect" sunt concepte relative (în care accentul *poate* cădea pe unul sau pe altul dintre ele, iar în idealismul modern a căzut pe subiect), gândite fiecare în funcție de celălalt, paralel cu celălalt, totul raportat la și în funcție de cunoaștere, de *Wissen* și *Bewußtsein*. Ceea ce încerc eu aici e pătrunderea într-un strat mai adânc decât evoluata „conștiință".

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[DESPRE NONSENSUL TRECUTULUI ȘI VIITORULUI]

Vreau să mă ocup în paginile de mai jos de următoarea problemă: Cum se face că existența, cu înțelesul de „acum", așadar prezentul prin excelență, se distribuie asupra trecutului și viitorului?

În memoria (cronologică), „acum" este o „dată". Memoria reține tot, în afară de existență, care devine „a existat", o *memorie a existenței*. Dar ce e o memorie a existenței, dacă, prin esența ei, memoria nu e „ceva"? Ce înseamnă „a fost"? Dacă nu mai e, nu mai e. Firește, înseamnă că îmi amintesc un „acum" în care ceva exista, dar asta e valabil numai pentru „ceva", nu și pentru „acum", dacă „acum" e totuna cu „existență". Platon (*Timaios*, 37), Aristotel (*Fizica* IV, 10–14) și Augustin (*Confesiuni* XI) spun că, în sens propriu, existența se spune numai despre „acum". Aristotel trece ușor (în *Despre interpretare* și *Categorii*) de la judecățile de prezent (de felul „omul este un animal biped" sau „câinele este alergând") la cele de trecut și viitor, spunând că „la fel e pentru trecut și viitor". Numai că nu poate fi la fel. „Existența" = „acum" nu este doar un sens „propriu" pentru existență, iar trecut și viitor unul „impropriu", ci „a fost" și „va fi" sunt, atent privite, nonsensuri.

Firește, nonsensuri „naturale", dar nonsensuri. Cum e cu putință să spun „a fost", când existența e doar prezent? Cum se ajunge la așa ceva și de ce nimeni nu se întreabă de asta?

Dar să nu ne ferim de nonsens. Nietzsche (*Der Wille zur Macht*, „Der europäische Nihilismus") spunea deja: „Die Stärksten, ..., die, ... welche einen guten Teil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben..."[1] Cu alte cuvinte, ce-ar însemna memoria existenței? Se poate înțelege că păstrezi un conținut în memorie, de vreme ce esența memoriei este conținutul. Îmi aminesc că ieri dimineață am băut ceai. E „normal". Dar să îmi amintesc că acest fapt „a existat" nu îmi mai pare așa de normal, căci ce sens are să-ți amintești existența, de vreme ce ea nu este un conținut? Și totuși, îmi amintesc următoarele „lucruri":

1) Ceea ce a fost (conținutul: lucrul, faptul, întâmplarea);

2) Că ceea ce a fost a fost, că a existat, a avut în „acum"-ul de ieri existență;

3) Că această existență a fost ieri, nu alaltăieri, nu anul trecut, adică mi-o amintesc cronologic, adică ordonată temporal.

De aici trei lucruri distincte: conținutul amintirii, însoțirea oricărei amintiri cu memoria existenței (a unui fost „acum") și cronologia amintirii, drept care, când e vorba de amintire, putem spune:

[1] „Cei mai puternici... cei care nu numai că acceptă în bună măsură întâmplarea și nonsensul, ci chiar le caută într-adins" (*germ.*), n. ed.

1) Orice amintire este amintirea unui conținut de amintire.

2) Orice amintire este amintirea unei existențe (care nu mai e).

3) Orice amintire este ordonată în timp.

Toate bune, numai că punctul 2), care implică pe „un fost acum", este un nonsens.

Și mai misterios apare, în această perspectivă, viitorul. Dacă la trecut mă bizui pe o certitudine (trecutul imuabil), atunci viitorul ce este? O supoziție, o speranță, un avânt? Cum poți spune „va fi"? Mai strâns exprimat: Cum pot gândi că „existența" (= acum) poate avea dimensiunea lui „va fi"? Ce sens are existența înțeleasă ca ceva ce va să vină? Aici, spre deosebire de trecut, nu mai am nici conținut, nici cronologie, iar nonsensul existenței în afară de „acum" este și mai evident. Firește, pe baza celor trecute, pot să extrapolez — uneori cu certitudine sau cu mare probabilitate — un conținut în viitor. La fel, cronologia (care este esențială și naturală pentru trecut) poate și ea să fie extrapolată în viitor (pot să vorbesc, de pildă, de secolul al XXII-lea), dar acestea sunt artificii și supoziții, care presupun deja ceea ce urmează să fie cercetat, în speță „wie ist die Zukunft überhaupt möglich"[1].

Dacă schema mea generală („existență = acum", „ceva = trecut" și „necunoscut = viitor") este adevărată, atunci cum trebuie înțelese ipostazele „trecut" și „viitor" pentru „existență"? Oare existența, în memoria existenței, devine și ea ceva? Ce anume? Un

[1] „Cum e viitorul în genere cu putință" (*germ.*), n. ed.

„ceva" oarecare se naște în trecut și ni se arată ca atare în prezent. „Acum" nu am percepția acestui caiet, dar o dată perceput, adică după aceea, el mi se prezintă ca acest caiet, apărându-mi ca atare (*ca* acest caiet din trecut) identic cu sine însuși. Dar existența? Ea nu devine „ceva" care să mi se prezinte în prezent, pentru simplul motiv că ea nu este „ceva" (și nici nu poate fi), ci doar se „localizează" temporal. Dar cronologia nu este șirul de „foste existențe" (ar fi un nonsens), ci trecutul organizat temporal, fiindcă trecutul este în chip esențial organizat temporal. În trecut am conținuturi (*ce* s-a întâmplat), dar nu de-a valma, ci cronologic, adică unul după celălalt, așa cum au fost ele (sau cum îmi amintesc că au fost). Eu pot să iau din memorie, adică să-mi amintesc oricare dintre evenimente sau lucruri, dar pot deopotrivă să stabilesc „locul" petrecerii lor, cronologia lor. Iar cronologia lor e ordinea temporală în care ele „au fost", adică ordinea „acum"-urilor lor. Ar rezulta că, în măsura în care „acum"-ul este și o trecere, este cu putință și o cronologie. Numai că „acum"-ul (adică existența) se reduce la punctualul „acum", care, prin „prezența" lui, nu este o trecere, și atunci iar cad în polaritatea punctual–continuu a „acum"-ului.

Stă oare problema în analiza lui „când?"–„atunci". Întrebarea „când?" se aplică atât la trecut, cât și la viitor, dar numai impropriu (prin extensie) la prezent. Bunăoară: „Când ai cumpărat caietul? Ieri dimineață" și „Când ai să cumperi caietul? Mâine". Se folosește și: „Când cumperi caietul? Acum." Dar „acum" înseamnă, în acest caz, „imediat" (adică în

viitorul imediat). Astfel, întrebarea „când?" acoperă și trecutul, și viitorul, în sinteza care se numește „timp" și în care sunt oarecum egalizate cele două ipostaze.

Firește, „a fost" se colorează și prin nuanța de „a trecut". „Săptămâna trecută am fost răcit" înseamnă, deopotrivă, că acum nu mai sunt, că sunt sănătos și că răceala aceea ține de domeniul trecutului. Într-un fel, tot ce a fost este de domeniul trecutului, nu numai în conținut, ci în primul rând pentru că *a fost*, astfel încât mai degrabă este de întrebat cum se face că ceva care „a fost" mai „este", continuă să fie, altfel spus cum de-i cu putință „rămânerea". Scaunul pe care stau a fost și mai adineauri, este și acum și, foarte probabil, va fi și peste un minut. El *rămâne*. Și la fel se întâmplă cu nenumărate lucruri. Rămânerea lor ne asigură o *Vertraulichkeit*, o încredere în cele ce sunt, fără de care noi nu am putea trăi. Sigur, o grămadă de lucruri se schimbă, dar „pe un fond de rămânere", fiindcă altminteri nici schimbarea nu ar avea sens.

Dar „acum"-ul? Pe de o parte el este mereu altul, pe de altă parte el este *acum*, lucrul ăsta l-a observat deja Aristotel. „Acum" se schimbă pentru că devine „a fost". În mod necesar, orice „acum" devine un „a fost". Dar a fost ce? Un „acum".

Însă pot oare să individualizez un „acum" tocmai în „acum"-ul lui sau doar în conținutul lui? Un „acum" nu se deosebește *funciar* de alt „acum" decât prin conținutul lui. Și atunci, cum e cu putință ca toate fostele „acum"-uri să le individualizez nu numai în conținutul lor, ci și în înșiruirea lor cronologică?

Îmi amintesc de un fapt petrecut ieri. Este un fapt, este „ceva". Da îmi amintesc și că „atunci" când a fost, când s-a petrecut, era pentru mine „acum". Și îmi mai amintesc și că acel „acum" nu a fost alaltăieri, nici azi, ci într-un anumit moment cuprins în ziua de ieri. Esențial pentru orice temporalitate este că „acum"-ul devine „a fost". Dar „acum"-ul nu devine „a fost" în „acum"-itatea lui, ci suferă o esențială transformare în absurdul lui „a fost".

De încercat: Dar dacă „acum"-ul nu e decât conștiința existenței? Nu, conștiința existenței este: a trăi.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Partea a doua

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bătrânețea este o stare binecuvântată numai pentru cei care au izbutit să existe, care au ajuns să *fie*.

I. Existența omului nu se acoperă întotdeauna cu ceea ce *este* el. Trecerea de la posibil la „real" se săvârșește înăuntrul vieții omenești, nu la începutul ei. Copilul este un posibil. Nu fiindcă nu este real, ci fiindcă el *este* ca ceva posibil, acesta este felul lui de a fi: visează, se joacă „de-a" oamenii mari (de-a ce este „el mai târziu") și este privit și tălmăcit de către cei mari în lumina „posibilităților" pe care le „reprezintă" mișcările, chipul lui. El este: un viitor om mare (matur).

Trecerea la real nu se întâmplă însă de la sine. Ea este „istoria" oricărui om, căci orice om „devine" ceva, dar nu orice om în vârstă *este* ceea ce este el, nu orice om există ca om în vârstă numai fiindcă are vârsta cerută. Dimpotrivă, la noi bătrânețea pare aproape un har.

II. Pentru a câștiga existența, trebuie să stai în adevăr. Iar adevărul este legătura omului cu existentul. A fi întotdeauna acolo unde este realul, a nu născoci, a nu-ți ascunde cele întâmplate, a nu veni cu ochii altuia, a nu crede că ceva poate schimba lucrurile

în ceea ce sunt ele așa cum sunt, este *curajul*, cea mai gravă virtute a omului.

Curajul de a vedea întotdeauna lucrurile așa cum sunt așază omul în adevăr, adică în fața existentului, și din această legătură omul își câștigă propria lui existență. Dintre toți oamenii luați la un loc, destul de puțini izbutesc acest lucru.

III. Oamenii nu știu că devin ceea ce li se întâmplă. Că întâmplările vieții lor nu numai că „lasă urme", dar că alcătuiesc esența existenței lor. Întâmplările se transformă în existență, cu sau fără voia omului. De la o vârstă încolo, omul este ceea ce a fost și nu mai poate fi altceva, chiar dacă el nu știe sau nu vrea să accepte una ca asta. Omul are libertatea să se mai creadă un posibil și la bătrânețe, dar nu mai are posibilitatea să devină real ceea ce el crede că poate fi.

Orice întâmplare îndelungată ajunge să fie soartă. Oricât de rea, ea trebuie primită, fiindcă asta o să fim în viitor. Primejdia zace însă în trecerea de la o întâmplare la alta, în împiedicarea așezării în adevăr ca legătură a noastră cu un existent. Omul care aleargă de la una la alta, care toată viața lui n-a deschis ochii întru adevăr, care n-a avut curajul să recunoască întâmplarea întâmplată lui nu *există* de la o vârstă încolo. Orice întâmplare este bună pentru a alcătui existența. Însă înainte de toate, suferința și bucuriile.

Iar libertatea nu există decât pentru omul care trăiește treaz, „deștept" în fața existentului, fiindcă ea începe numai acolo unde omul este în adevăr.

De acolo începând, omul poate semnifica realitatea lui, se poate înțelege pe sine și poate ști ce are de făcut.

IV. Bătrânii noștri nu primesc vârsta lor. Ei nu *pot* fi bătrâni, nu fiindcă nu sunt în vârstă, ci fiindcă nu *sunt* pur și simplu. Or, omul poate să „nu fie" numai atunci când e tânăr. De aceea bătrânii noștri vor să fie tineri, adică să creadă că mai sunt în posibil, că or să fie ceea ce o să li se întâmple, în loc să știe că orice li s-ar întâmpla nu-i mai poate schimba. Puterea bătrânilor este că ei *sunt* ceva (ceea ce sunt), pe când cei tineri nu sunt încă decât făgăduieli sau „forțe ale naturii". Fiindcă ei *sunt*, legătura lor cu existentul este serioasă, existența lor (și nu „experiența" lor) fiind chezășia realității a ceea ce fac.

De aceea o societate fără adevărați oameni bătrâni este sortită descompunerii, devine ireală ca o operetă sau ca o femeie a primului venit.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Metafizica burghezului, ceea ce ține și desemnează viața lui, e *securitatea*.

Securitas e lipsă de griji. Grija e teamă de ceea ce va să vină, de viitor, de timp. Burghezul vrea să se știe la adăpost de griji, să fie sigur. Astfel își alcătuiește el viața, ca viitorul să nu-i aducă „surprize". Și pentru asta timpul trebuie stăpânit. Toate vremurile creatoare au fost vremuri de securitate, numai că burghezia aduce cu sine o *securitate conștientă*, care asta vrea mai mult ca orice: adăpostirea de griji prin stăpânirea timpului.

Însă viața se stăpânește aplicându-i cu orice preț o formă, „transcendentalizând-o" (cum ar spune D.[inu Noica]). Problema, cu acest transcendental, este că el *ignoră* transcendentul, micșorându-l până la o simplă materie. De aceea adevărata filozofie burgheză e materialismul. Securitatea duce la formalismul care nu vede decât materia, fiindcă la asta a redus el lumea. Viața e cu adevărat sigură numai în măsura în care lumea nu mai e decât o materie, care, *ea*, nu mai în-seamnă nimic. (Și tocmai asta este industria.) Nu se capătă definitivul (care nu mai contează), ci *sigurul*, împrejurul căruia se învârte totul.

Viața astfel reglementată este ceea ce este, adică o viață în căutare de securitate, o viață mai mult sau

mai puțin sigură. Înăuntrul ei nu mai există nici tragic, nici comic, de aceea burghezia nu are nici tragedii, nici comedii, neavând *dinăuntru* deschiderea pentru ceea ce se poate întâmpla unui trai omenesc. Când viața reglementată vine „în conflict" cu ceea ce n-ar trebui să fie decât materie, se naște fie hidosul, care e tragicul burghez, fie caraghiosul, care e comicul burghez, ambele urmări de nepotrivire, de contrast între ceea ce ar trebui să fie (transcendental) și ceea ce este (ca surpriză, ca ceva ce n-ar trebui să fie, ca ne-materie). Armonia burgheză și modernă e una care se naște între formă ca securitate și *hyle*, „materia informă". De aceea ne învârtim și noi într-o lume de lucruri hidoase (de orori) sau caraghioase. Nimic tragic sau comic nu ni se mai întâmplă. Războiul e o oroare, americanii sunt caraghioși, iar noi trăim în lipsă de siguranță.

Ce este securitatea? Este transcendentalul aplicat timpului.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Înțelegerea este una dintre problemele fundamentale. Știința — cunoașterea, în general — presupune înțelegerea. Dar ce e înțelegerea? Este ea oare — ca gen proxim — transformarea a ceva în altceva sau repetarea, reproducerea a ceva în altceva? Sau reproducerea *transformată* a ceva în altceva?

Ca să văd, să aud etc., trebuie deja să transform ceva (o realitate) în altceva (într-o senzație), iar ca să înțeleg, este nevoie de încă o transformare. Sau poate vederea, auzul etc. implică din capul locului transformarea care este înțelegerea? Dar înțelegerea înțelegerii?

În *Semințe I*[1] spuneam că înțelegerea ne închide, fiind „parazitară" realității. Ea reproduce „ideal" — și nu real — realitatea, cum de altfel face orice creație a omului care *in extremis* se întemeiază pe realitate și se face cu realități.

Dar care este statutul ontic al înțelegerii? Și înainte de toate ce înseamnă „reproducere"?

Mă uit și văd o priveliște, cu tot ce se întâmplă în ea. Ce înseamnă „văd"? Indiferent de teoria senzoria-

[1] Este vorba de primul dintre cele șase carnete intitulate *Semințe*, în care Dragomir a notat, de-a lungul a 24 de ani (1977–2001), gânduri răzlețe (n. ed.).

lă pe care o adopt, oarecum construiesc, „am" o imagine „în mine" a ceea ce este „afară". Dar tocmai aici zace problema, că a vedea nu este a-și forma o imagine despre, ci este „direct" a vedea. La fel a auzi, a mirosi etc. Totuși există imagini „în mine" pe care le pot rechema oricând, care par să se fi format în prezent și să fi trecut ca atare în trecut. Să zicem c-ar fi așa. Întrebarea rămâne: cum se poate „reproduce" o realitate? Dar nu din punct de vedere tehnic sau biologic, căci asta știința știe să explice și tehnica să realizeze. Procesul de transformare a ceva în altceva în cazul telefonului sau al televizorului e, pentru omul de știință sau pentru tehnician, un lucru cât se poate de clar. Dar ce este o „imagine", o „reproducere"? Nu *cum* se face, o dată ce știu de ea, ci cum de e cu putință minunea ca realitatea să se „dubleze" oarecum în mine. Să presupunem că știința va ajunge atât de departe încât va veni de hac tuturor problemelor lumii și va reuși cumva și să înmagazineze toate cunoștințele. Ce vom fi realizat atunci? Vom fi dublat o realitate prin cunoștințe. [Las deoparte marea iluzie că am dirija lumea spre „binele" nu se știe cui.] Această lume a cunoștințelor este la rândul ei o realitate, nu este *decât* o realitate și, ca atare, pot s-o implic și pe ea în rândul realităților și așa la nesfârșit. Dar prin asta, problema realității acestei realități care este înțelegerea, problema „realității și a înțelegerii" nu încetează să se pună.

Orice înțelegere implică realitatea, dar realitatea înțelegerii rămâne o necunoscută. Fiindcă ori înțelegerea ca „dublare" a realității este a-reală (dar atunci ce poate fi?), ori această dublare este o realitate (dar

atunci cum poate fi realitate dacă este numai *imagine* a realității?). Sigur, ea *există* ca imagine, dar tocmai asta e de neînțeles, cum de poate exista o imagine a realității?

De 2 500 de ani imaginea ca dublare a realității se explică prin imaginație și imaginația prin „facultatea de a crea imagini". De 2 500 de ani această ridicolă explicație ne face să trecem pe alături de problemă și să o ignorăm ca problemă. Numai că de *această* problemă depinde orice sens al cunoașterii, al științei, al „adevărului", al realității. Nu știm nimic esențial despre ele atâta timp cât nu știm ce este înțelegerea. Ne mulțumim să mergem înainte, îngâmfați în propria-ne ignoranță.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Raționalitatea noastră se bizuie pe „ordre et mesure". Măsura se face prin „operații" și, transformată în instrumente de măsurat, devine tehnică. Experimentul, care e verificarea unei teorii, devine de asemenea tehnică. Tehnica biruie de două ori umanul: întâi fiindcă face „exact" o măsurătoare sau un experiment și a doua oară fiindcă o face „obiectiv". Al treilea punct este însă, poate, cel mai important: ea poate fi omogenă cu obiectul. Măsor o lungime cu o lungime, o undă cu o undă etc. și experimentez *in situ*. Astfel tehnica devine o *adaequatio rei et instrumenti*, iar tehnica însăși o „reprezentanță" a rațiunii în real. Față în față cu o rațiune umană plină de slăbiciuni, fie ea individuală sau „spirit obiectiv", tehnica a evoluat până în punctul în care a ajuns să preia calitățile rațiunii purificate. Ea este întruparea „exactității" (acribiei), a preciziei, a „obiectivității", într-un cuvânt o *imago rationis*, rațiunea devenită realitate omogenă cu realitatea.

Desigur, astăzi tehnica nu se mai întemeiază pe omogen, ba adesea, dacă ne gândim la măsurători sau la informatică și cibernetică, de pildă, lucrurile arată cu totul altfel. Desigur, iarăși, tehnica rămâne încă un produs al minții omenești. Dar ceea ce se

scapă îndeobște din vedere este că, fiind un produs al minții, ea este o realitate. Obiectul tehnic este real și, ca atare, preia statutul obiectelor reale, adică *există independent*.

Așadar, în primul și în primul rând, obiectul tehnic *există*. Un instrument, o mașină sunt lucruri; lucruri printre alte lucruri pe lume, alături de ele și formând cu ele un tot. Deși fundamental deosebite (ca *poiemata*, ca „făcute") de cele naturale, totuși, în privirea generală asupra mediului, ele sunt integrate în mediu prin însuși faptul că sunt acolo, că există, carul lângă un pom, șurubelnița uitată pe jos, lângă o piatră. Ele au, ca și obiectele din natură, o formă, culoare, mărime, pot fi noi („nou-născute"), uzate sau bune de aruncat, ca merele putrezite, ca ceapa degerată. Au fost zămislite pentru o utilizare sau alta, dar au dobândit existență și, ca atare, făcând parte din mediu, ajungând constituenți ai lui, ele devin, ca orice existent din jurul nostru, factori de influență ecologică.

La fel sunt însă și operele de artă, am putea spune. E drept, numai că tehnica (raționalitatea științifică) este un drum, este „esențialmente" supusă progresului. O operă de artă, asemenea frumosului, este închisă în sine. Ea nu măsoară, ci este măsură, pe când un obiect tehnic este întotdeauna un stadiu. Așa fiind, tehnica cotropește mediul. S-ar putea desigur spune că totul se reduce la o simplă problemă de raport între artă și tehnică și, ca atare, că lucrul nu are nici o importanță. Dar nu este așa. Nu este câtuși de puțin lipsit de importanță faptul că mediul

nostru este aproape în întregime unul tehnic și că el este „esențial" unul tehnic, până într-acolo încât în acest mediu natura însăși a devenit un ce funcțional. Și de vreme ce tehnica este un sistem, înseamnă că noi trăim integrați într-un mediu tehnic cu caracter sistemic. Deși aceste lucruri sunt știute, caracterul lor ontologic este totuși ignorat. Ca existente, obiectele tehnice se întorc asupra omului. Nu numai că ele acaparează îndeletnicirile lui și pătrund în fiecare detaliu al vieții lui, dar „raportul de forțe" este inversat: omul integrat sistemului tehnic este motorul întregului sistem, dar înlăuntrul sistemului el este un element minor, mititel de tot. Banalitatea cu „ucenicul vrăjitor" devine serioasă când e vorba de întreaga realitate: omu-i mic, mașina-i mare, omu-i slab, mașina-i tare, omu' doarme, mașina-i oricând trează. Și mașină este tot: strada, casa, lucrurile și, prin ele, viața noastră. Restul — flori, natură, poezie, muzică — devin funcționale, ca „rezervațiile".

În al doilea rând, obiectele tehnice sunt *independente*. Aparent noi le născocim, putem s-o facem ori nu și să credem că invenția mai este rodul „inspirației", al *ingenium*-ului și că ea depinde, până la urmă, de noi. În realitate, cunoștința ca știință fiind esențial o metodă concepută ca drum, iar tehnica integrând omul ca element al unui mediu sistemic, progresul tehnic este funcție de om în realizarea lui, dar nu și în tendința de pro-gres, care este concepută și considerată realmente astăzi ca independentă.

Independența progresului tehnic ca atotcotropitor face și din om un obiect de cercetare „oarecare"

(și de ce nu?) și astfel independența sistemului tehnic devine evidentă ca relație „om inventator" — tehnică — „om obiect de cercetare", în care cele două accepții „om" sunt fundamental deosebite. Conștiința acestei relații indirecte cu sine este o problemă *dem der Mensch noch nicht gewachsen ist*, pe care omul nu a ajuns să o stăpânească.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pentru a înțelege limbajul, trebuie deosebit întâi între cele două clase de exprimare: exteriorizarea și comunicarea. Un țipăt de plăcere sau unul de spaimă este exteriorizare (cel puțin în primul rând), dar nu e comunicare. O anunțare este o comunicare (întâi), și nu o exteriorizare. Deosebirea e doar metodică și fiecare clasă cuprinde subîmpărțiri, unele înrudite cu altele din cealaltă clasă. De pildă, un țipăt de durere în junglă este o exteriorizare pentru țipător și o comunicare de primejdie pentru ascultător.

În clasa comunicării, criteriul hotărâtor este alegerea. Cred că aproape orice comunicare este izvorâtă din alegere și ceea ce spun este totdeauna înconjurat din ceea ce nu spun (voit ori nevoit), ba chiar în ce spun răzbate ce nu spun, un mai mult care trece dincolo de ceea ce spun. Exteriorizarea e permanentă, comunicarea nu. Nu aleg ceea ce exteriorizez (decât parțial și adesea iluzoriu), fiindcă mersul, ținuta, trăsăturile etc. sunt, toate, pentru cine știe să vadă, exteriorizare. Mă trădez prin cum spun ce spun, prin ton, timbru, prin atenție, privire și... amprente digital. În comunicare, în schimb, aleg. Îmi aleg ce spun, cum spun (îmi aleg cuvintele) și cui spun. Fiecare alegere poate fi greșită. Aleg greșit să exprim ceea

ce simt și iese altceva, din cum spun se înțelege altfel decât am vrut să spun și cui îi spun nu e cel căruia să-i spun ce-i spun așa cum îi spun.

Exteriorizarea poate să fie înadins „falsă", pe formula „mă *fac* că...", dar în acest caz e vorba de un mod de a specula exteriorizarea, ceea ce e altceva, și asta ține de esența dublului (*eikon*[1], *agalma*[2], *speculum*[3], reflecție și tehnica modernă).

În afară de „alegere", comunicarea este în două feluri complexă:

1) Este re-flexivă. Sensul exteriorizării este dinăuntru înspre în afară; comunicarea preia din afară înăuntru, pentru a reda în afară.

2) Între preluare și redare (care nu sunt, firește, un du-te–vino) se-ntâmplă ceva la nivel mental și se disjunge: ceea ce e venit din afară devine „obiectul" comunicării, iar faptul comunicării devine adresare. E ca și când am fi șapte.

[1] imagine (*gr.*), n. ed.
[2] imagine sculptată (*gr.*), n. ed.
[3] oglindă (*lat.*), n. ed.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Nu fac decât să schițez o idee, fiindcă de patru zile am peste 38 de grade.

Cunoștințele științei au un sens (o direcție), dar nu au noimă. Când Descartes a spus (și așa a rămas) că știința este un drum, morala a fost și ea trecută în regim de provizorat: *morale provisoire*. Știința va ajunge cândva să cunoască cu certitudine legile societății și ale insului. Numai că până atunci oamenilor le trebuie niște reguli. Din păcate n-a mers așa, fiindcă morala nu poate fi provizorie. Ea se bizuie pe convingere și nu există convingere provizorie. Așa că am rămas „fără morală" și cu cât știința progresează, cu atât devenim mai amorali, deoarece „neștiințificul" care însoțește orice morală îi taie acesteia posibilitatea întemeierii ei într-o *Weltanschauung* „științifică". Oamenii au continuat astfel să trăiască în societate, neputând aștepta sute de ani desăvârșirea științei. De aici au rezultat două evoluții, îngemănate:

1) – oamenii deveniți fără morală („fără" în înțeles de *steresis*, de „privațiune") alcătuiesc un fel de „grup sălbatic", în care e vorba de o sălbăticie de rangul doi, adică de una derivată. Evoluția în acest sens este, istoric, evidentă.

2) – neavând o noimă, știința a generat o pseudonoimă: utilitatea. Vorbind cinstit, 90% din omenirea cu carte este străină de cunoștințele științifice, inclusiv savanții când e vorba de alt domeniu decât tot mai îngusta lor specialitate. Atunci la ce bun atâta știință? Fiindcă e utilă (radio, avioane, televizoare, computere, medicamente etc.). Dar „utilul", prin definiție, este un mijloc pentru un scop. Iar un mijloc fără scop este tehnica modernă. Știința (care urmărea și urmărește cunoștințe dezinteresate), în faza ei modernă, instaurând dogmatismul științific, generează în chip necesar tehnica modernă. Instaurarea unei lumi de utilități fără scop (a unei lumi „tehnice") este instaurarea unei lumi pluridinamice. Cine și cui folosește tehnica? Adică ce se poate face cu ea, ce scop i se poate da? Într-o lume progresiv fără morală, trebuia să ne așteptăm ca răspunsul să fie cel pe care-l trăim toți astăzi.

Dacă adăugăm că o *Weltanschauung* întemeiată pe dorința de putere, de „stăpânire" (cum e agresivitatea științei față de natură) generează tocmai puterea ca element primordial, atunci avem cele câteva trăsături esențiale necesare înțelegerii lumii de astăzi. Fiindcă numai naivii (și asta suntem toți până la producerea catastrofei) își închipuie că poți să trăiești compartimentat, adică cu o *Weltanschauung* de stăpânire a „naturii", dar plini de amabilitate față de oameni. Dialectic, o atare *Weltanschauung* duce inevitabil la înglobarea semenilor în „natură".

Știința nu este la scară umană și, într-un fel, este in-umană. Dimensiunile științei par doar să le „depășească" pe cele omenești, dar depășirea cantitativă

schimbă echilibrul de „mijlociri" ale omului pe lume. „Simțurile" științei (telescoape uriașe, microscoape electronice etc.) și *pragmata*-urile ei (ciclotroni, rachete, bombardări ale atomului) sunt monstruoase față de proporțiile celor omenești. Rațiunea științifică (cărți de matematică și fizică superioare, computere etc.) este la fel de monstruoasă pentru scara umană. Iar știința ca *summa* de cunoștințe care depășește cu mult scara umană constituie astăzi un *corpus* care merge înainte potrivit unei logici independente de noi.

Mai este iarăși de gândit că lumea *reală* pentru știință este cu totul alta decât lumea omului obișnuit.

Astfel toate punțile sunt rupte între uman și știință, știința fiind *străină* omului, chiar dacă este o zămislire omenească și chiar dacă oamenii sunt cei care până una-alta fac știința. În acest punct al istoriei, ar trebui să ne hotărâm dacă facem știință sau rămânem oameni. Fiindcă altfel, în curând vom fi mâncați de știință.

Dovada prăpastiei dintre știință și uman este savantul ca om, care poate fi (și adesea și este) jalnic, meschin, dezorientat între semenii nesavanți și, în plus, ușor ridicol.

BCU IAȘI

Comentez un text dintr-o prelegere a lui Heidegger, Band 21, p. 292: *Und man sträubt sich gegen diese primäre Bestimmung des Subjekts als eines räumlichen auf Grund eines alten Dogmas, das in der Philosophie herrscht, nämlich der Lehre — ob zugestanden oder nicht — von der Unsterblichkeit des Menschen und von der sogenannten Geistigkeit des Menschen. Man sagt, der Mensch kann in seinem eigentlichen Sein nicht im Raume sein, sonst könnte er nicht unsterblich sein, d. h. man präjudiziert von vornherein, daß der Mensch unsterblich sei oder unsterblich sein müsse. Mit anderen Worten, man fundiert eine bestimmte These über die Seinsstruktur des Menschen auf etwas, was man glaubt.*[1] Ceea ce nu e „științific", spune Heidegger. Dogma de care

[1] „Există o opoziție încrâncenată la această determinare primordială a subiectului ca spațial și asta pe baza vechii dogme ce domnește în filozofie, în speță a doctrinei — indiferent dacă ea este acceptată sau nu — privitoare la nemurirea omului și la așa-numita lui spiritualitate. Se spune că omul, potrivit felului său propriu de a fi, nu poate fi în spațiu, căci altminteri nu ar putea fi nemuritor; se pornește adică din capul locului de la ideea că omul ar fi nemuritor sau că ar trebui să fie nemuritor. Cu alte cuvinte, se ia drept temei pentru o anumită teză referitoare la structura de ființă a omului ceva ce doar se crede." (*germ.*), n. ed.

vorbește Heidegger este una străveche. Las deocamdată deoparte faptul că aici ea este legată de spațiu.

Este evident că trupul piere după moartea omului. Sigur, nu dintr-o dată: mai întâi se descompune și, în cele din urmă, oasele ajung la rândul lor praf. De unde vine oare atunci credința că există ceva — suflet, spirit — care dăinuie și după moarte, credință care, în consecință, pare să aibă ca premisă deosebirea de esență dintre trup și suflet? Astfel încât întâia întrebare ar fi: credința deosebirii esențiale dintre suflet și trup premerge oare credinței despre nemurirea sufletului? Ori invers? Ori amândouă sunt legate? Ori au o rădăcină comună?

Genetic vorbind, înclin spre prima variantă: deja din viață, omul se dumirește că înlăuntrul său ar fi o dualitate, că există pe de o parte trupul și pe de alta sufletul, spiritul. Din punct de vedere preștiințific, mintea, sufletul, spiritul nu au un loc al lor, credință din care apoi a reieșit că ele nu sunt materiale. Relația dintre trup și suflet este gândită adesea antagonic: uneori mintea vrea, trupul nu. Alteori e pe dos: trupul cere, iar mintea refuză, în care caz se instituie un raport de subordonare, mintea stăpânind trupul și dirijându-l. Dată fiind autonomia lui, spiritul poate hoinări în amintiri, credințe, fantasme, speranțe, plănuiri, raționamente, ceea ce trupului nu îi este hărăzit. De asemenea, mintea este capabilă să folosească alte mijloace de comunicare decât trupul.

Dovada că mintea poruncește trupului este că suntem stăpânii mișcărilor noastre („dirijate"), ne stăpânim (când o facem) și, în orice caz, când e vorba de mișcări conștiente, mintea concepe, iar trupul

execută. De altfel, se pare că felul în care este alcătuit trupul și cel în care funcționează el demonstrează din plin că trupul este pus în slujba spiritului: aparatele digestiv, respirator și circulator par să aibă doar rostul de întreținere, iar aparatul locomotor, pe care celelalte îl alimentează, este direct supus minții prin sistemul nervos (care asigură și primirea semnalelor). Cât privește conștiința, în forma ei *netematică* firește, ea pare să fie „eul" propriu-zis, ceva care totodată se află în afara oricărei materialități. Tocmai de aceea magia primitivă răstălmăcește lumea prin duhuri, care sunt un fel de euri dezrobite de trup.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

La orice întrebare deosebim: 1) un întrebător; 2) un întrebat; 3) ce se întreabă. Toate astea nu ne spun încă nimic despre întrebare. Ca gen proxim, întrebarea, *quaestio*, este căutare, cerere. Și anume cerere, căutare de a ști. Dar ce anume e „a ști" nu știm. Așa că... Dacă întreb, nu știu. Dar nu pur și simplu nu știu, ci: 1) știu că nu știu; 2) știu că se poate ști; 3) știu și cum ajung să pot ști, știu de la cine pot să aflu.

1) „Știu că nu știu" nu e ignoranță, fie ea doctă sau nu. Ar părea că există un „știu" și un „nu știu" (știință și ignoranță) și că „știu că nu știu" s-ar situa între ele, cu sens, adică undeva pe drum, de la „nu știu" la „știu". Dar cum ajung de la „nu știu"-ul simplu, de la ignoranță, la „știu că nu știu"? Răspunsul pare firesc: iau act (văd, aud ceva necunoscut) de ceva necunoscut și vreau să știu și atunci întreb. Dar în felul acesta ajung la o *petitio principii*. Cum trec de la ignoranță la „știu că nu știu", și de la „știu că nu știu" la întrebare?

Așadar, iarăși: Ce înseamnă a ști? Nu pot să știu decât ceva ce n-am știut și pe care la un moment dat l-am aflat. Deci înainte de a ști este un „nu știu", și anume ca „știu că nu știu". „Știu că nu știu" mă așază pe mine în fața necunoscutului. Dar vorbind astfel,

recunoaștem că acest necunoscut se conturează deja ca *ne-cunoscut*, adică se definește tot prin cunoaștere, prin știință. Dar atunci cum altfel pot determina necunoscutul? În primul rând, prin simplul fapt că el există. Apoi, prin aceea că, pentru mine, el există în așa fel încât devine întrebare. Aici, în adânc, e izvorul „întrebării". Originar există o întrebare care nu e întrebare, dar din care izvorăște orice întrebare. „Întrebarea" este altceva decât orice întrebare. *Sein*-ul devine, în om, întrebare.

2) „Știu că se poate ști" delimitează sfera întrebărilor. Așadar, avem un „cunoscut" (sau mai bine zis un „cognoscibil") care se conturează din capul locului și în care suntem încă înainte de a fi pus o întrebare. Numai că, în mod simetric, avem și un necunoscut care se conturează din capul locului. O întrebare e metafizică atunci când ea nu se bizuie pe orizontul prealabil al cognoscibilului, pe „știu că se poate ști".

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[TIMPURILE PLINE ȘI TIMPURILE GOALE ALE ISTORIEI]

De ce istoria e alcătuită din timpuri pline și timpuri goale, din perioade de vârf și întinderi doar cronologice?

Iată câteva „vârfuri" în istoria occidentală: perioada („secolul") lui Pericle, perioada lui Alexandru cel Mare, apoi Renașterea, apoi „secolul" lui Ludovic XIV, apoi Revoluția Franceză + Napoleon. Sau: perioada de glorie a Imperiului Otoman. Întinderi doar cronologice: secolele al III-lea–al VII-lea, al IX-lea–al XII-lea etc.

Nu marii conducători sunt cauza acestor perioade de vârf; nu Pericle, Alexandru cel Mare, Napoleon, Ludovic XIV le-au „făcut". Ei doar le-au polarizat. Socrate, Platon, Sofocle, Euripide, Fidias — *et j'en passe* — n-au fost făcuți de Pericle, așa cum nici Aristotel de Alexandru cel Mare. Apoi Renașterea, de pildă, nu e perioada cuiva, ci a celor mari cu duiumul. (Desigur, pentru istorie, toate perioadele sunt egale și în fiecare dintre ele există schimbări pline de tâlc pentru istorici. Numai că acesta este un punct de vedere profesional, punctul de vedere al neutralității istorice, și abia pe fundalul ei cele sus-pomenite se arată în altă lumină. Istoria științifică, profesionistă este prin ipoteză nondiferențiată calitativ, dar

nu de asta-mi pasă aici, ci tocmai de faptul ciudat că *există* de-a lungul istoriei „calitatea" și „neutrul" și că, oarecum, calitatea are ca fundal neutrul de care se desprinde.) Să spunem iarăși că aceste perioade nu sunt pricinuite nici de liniște și pace (vezi Alexandru cel Mare, Pericle, Napoleon etc.), nici de împrejurări „ecologice". Ele nu sunt nici măcar ciclice sau nu văd cum s-ar arăta ciclicitatea lor. Deci nu au nici explicații, nici reguli. Atunci?

Sigur, amestec aici istoria evenimențială („depășită") și cea culturală, adică politica și cultura. Dar ele *sunt* amestecate în aceste perioade de vârf, chiar dacă în bună parte sunt neosmotice, ci doar cvasi-coincidențiale.

Privită în general, problema ar fi: cum este evenimentul? — Vorbind curent, evenimentul este o întâmplare ieșită din comun. El implică deci relația față de ceea ce formează *train-train*-ul zilnic, viața de toate zilele. Nu neapărat ceva neprevăzut (cataclism, vizită neașteptată etc.), ci și ceva prevăzut și pregătit, o sărbătoare (sau o sărbătorire), o aniversare, un început (un botez) ori un sfârșit însemnat etc. Desigur, pe lume se întâmplă întotdeauna ceva, dar evenimentul dă întâmplărilor o calitate deosebită, azi ușor de văzut în ziare, la televiziune etc. Evenimentul marchează cumva șirul întâmplărilor printr-o dimensiune a importanței, fie pentru un ins, fie pentru o colectivitate, un popor etc. Aselenizarea primilor oameni a fost, de pildă, un eveniment planetar.

Mai anevoios este să circumscriem „comunul", „viața de toate zilele", „rutina", ceea ce se repetă mai mult sau mai puțin aidoma, ceea ce se întâmplă așa

cum știm și cum s-a întâmplat, cum e „normal" să se repete și să fie sau cum e bine ori legal să fie. Lumina zilei, în fiecare zi, e „normală", iar întunericul făcut de eclipsă e un eveniment. Dar nu normalul și anormalul circumscriu evenimentul; o naștere, o sărbătorire nu sunt „anormale", ci prevăzute, știute și... normale. S-ar zice că sunt mai rare (nu naști zilnic, nu aniversezi necontenit), dar care-i măsura? Și totuși evenimentul este ceea ce se întâmplă mai rar și oarecum anormal. Mai trebuie să-i adăugăm însă *calitatea* de *important*. Un vas spart poate fi ceva obișnuit, dar dacă era o amintire prețioasă devine un eveniment. Prin contrast deci, comunul nu e numai repetatul, știutul, obișnuitul, ci mai ales faptul că, prin repetiție și obișnuință, el devine neimportantul, ternul. Ceea ce se repetă, ceea ce știm prea bine *devine* neimportant, se înscrie în viață ca tern. De aceea, din cele mai vechi timpuri, colectivitățile își „făceau" evenimente: sărbătoarea revărsării Nilului, Olimpiadele elenilor, moartea faraonilor cu piramidele lor, dansurile rituale etc.

Este într-asta o absurditate: omul se străduiește din răsputeri să-și câștige o viață la adăpost de neprevăzut, iar când, de bine de rău, și-o are asigurată, i se urăște și-și născocește evenimente. Desigur, sărbătorirele celor vechi și ritualurile morții, nașterii etc. țin de magie, de conjurarea „duhurilor rele", deci intră tot în nevoia de a-și asigura liniștea și buna rânduială a vieții, dar participarea pasionată, adesea delirantă, și importanța dată evenimentelor create sunt altceva, iar Olimpiadele erau o sărbătoare „bună", nu magică. Cu alte cuvinte, omul a cărui existență

este asigurată nu îndură monotonia și are nevoie de „evenimente", chiar dacă trebuie să și le creeze. Viața trebuie, desigur, asigurată (hrană, adăpost, odihnă), dar, o dată asigurată și tocmai fiindcă e asigurată, îi trebuie și dimensiunea calității ei care este *importanța*. Nu importanța ta, a mea sau a altuia, ci acea importanță temporală care e evenimentul, ruperea monotoniei. Evenimentul nu e important în sine, ci este o *întâmplare* importantă pe un fundal de întâmplări devenite neimportante, este *potențarea clipei*.

Absurditatea implicată aici ne dezvăluie că ține de esența vieții ca în ea să se întâmple cu adevărat ceva, că e nevoie de acea calitate a clipei pe care nu o poate da decât importanța, intensitatea ei. De aceea evenimentele pot fi și pur interioare: revelațiile, conversiunile, noaptea aceea de noiembrie a lui Descartes, mărul lui Newton etc. — Desigur, sunt, în cele mai multe cazuri, vieți ordonate, nu fără evenimente, ci cu evenimente rânduite (sărbători, sărbătoriri, datini etc.), dar și acolo pasiunea dezlănțuită de un eveniment neprevăzut dezvăluie nevoia de el, chiar dacă această pasiune poate apărea ca bolnăvicioasă sau anormală. E destul să vezi lumea bulucită la locul unui accident, ecoul îndelungat al unei întâmplări ieșite din comun, exagerările în povestire, ca să înțelegi pe viu cum se dezvăluie nevoia de eveniment.

De aceea istoria a fost milenii de-a rândul *evenimențială*, chiar înainte de a fi cronologică. Nu pe date, ci pe șiruri de faraoni ori de împărați își știau istoria vechii egipteni sau asiro-chaldeenii. Nu timpul măsurat, ci evenimentele făceau istoria.

Unicitate și repetare. Spațială și temporală. — Unicitatea elementelor unui șir sau a unei serii (numerele, de exemplu). — Unicitatea absolută (bunăoară Dumnezeu) și relativă (de pildă cifra 2). — Unicitatea temporală e una relativă, determinată de locul ei în fluxul temporal, dar totodată și absolută, în măsura în care fluxul temporal nu mai poate fi raportat la altceva (numerele, sunetele unei melodii pot fi și trebuie să fie raportate la suita temporală).

„Fiecare clipă e unică" are ambiguitatea lui „acum". Fiece „acum" e deosebit și toate sunt la fel (Aristotel). Decât că prin *Einmaligkeit* se mai adaugă ceva: unicitatea locului în șir. Cum se cuprind ambele unicități? Prin existență = trecerea din „acum".

Față de „acum", *Einmaligkeit* este o unicitate reflectată. Trecutul nu este numai ceea ce nu se poate schimba, ci și ceea ce nu se repetă. Și tot ce există este *einmalig*, prin *hic et nunc*, numai că Platon este altfel *einmalig* decât un fir de nisip, prin plusul de conștiință.

Așadar, de la „nimic nu e unic" am ajuns la „totul e unic".

Totul e *einmalig* prin timp și spațiu, luate ca sisteme de axe de coordonare, adică o unicitate exterioară:

este firul de nisip, apoi este (exterior lui) o minte ce concepe spațiul și timpul ca „forme" (axe de coordonate) și care apoi cuprinde firul de nisip înăuntrul acestor axe, determinându-l astfel ca „unic", ca ontologic unic; o unicitate câștigată, fiindcă natural privim toate firele de nisip ca identice. Deci oarecum invers decât se spune, de la Platon încoace și contra inducției: întâi vedem „generalul" (fire de nisip identice), apoi le determinăm unicitatea, localizând în timp și spațiu. Localizarea este însă reală, nu o „formă pură" a intuiției (spațiu–timp) și ajungem la substanța primă aristotelică: individul real.

Acum putem pune mai de aproape problema unicității: unicitatea este oare ceea ce este fiecare existent ori ceea ce este determinat prin principiul individualizării (prin *hic et nunc*)?

Platon ne învață că pe linia esenței nu ajungem decât la ultima specie, nu la individ, care e *alogos* (*Philebos* 16 b–d, de exemplu *apeiron*). Dar atunci ceea ce sunt eu mai propriu (unicitatea mea, *meine Einmaligkeit*) nu sunt esențial, ci accidental și determinabil doar din afară, prin aplicarea „formelor" spațiu–timp. Sare-n ochi că în toate acestea existența propriu-zisă nu e prinsă, fiind vorba doar de esență (*ousia*), de forme pure etc. Or, unicitatea trebuie să fie fundamental legată de existență. Heidegger a rezolvat deosebind *Seiendes* de *Sein*, dar *er hat es sich leicht gemacht*[1]. — De aici calificarea aristotelică a existenței ca *ousia*, devenită *essentia*.

[1] „A luat lucrurile prea ușor" (*germ.*), n. ed.

Ar părea așa: orice există e unic, dar nu prin „ceea ce" este, ci prin existența sa. Atunci am avea trei determinări: 1) ceva este ceea ce este, până la ultima specie (bunăoară vietate–mamifer–om–român etc.); 2) același ceva este determinat precis prin spațiu și timp (acest fir de nisip aici, acum); 3) în sfârșit, acest ceva există și această existență e unică tocmai în existența ei (eu exist, iar în conștiința existenței mele sălășluiește o unicitate a existenței mele). Ceea ce, în filozofia de școală, ar însemna: 1) *essentia*; 2) *principium individuationis*; 3) *existentia*. (Rezultă de aici că trebuie să deosebim între individ și unic. În afara sensului literal, „individ" nu are un înțeles precis; cel mult ar însemna: ceea ce putem concepe separat. Nici „unic" nu este univoc în vorbirea curentă.)

Revin la *Einmaligkeit* temporală.

Pentru unicitatea în timp, contrarul este repetarea. În afară de timp, contrarul unicității e diferit după specia unică: dublet, gemeni, egalitate (la figuri geometrice). Îndeosebi e vorba de două ceva-uri care coexistă sau pot coexista, de două existente. În unicitatea temporală, firește, neputând coexista clipele, nu poate fi vorba de două existente, deci de unicitatea prin existență ca la un existent oarecare.

Dar, pe de altă parte, poate că este tocmai invers. Două existente sunt identice (se repetă) pentru noi dacă ele coexistă pentru noi; altfel nu pot ști dacă celălalt mai există. Or, coexistență înseamnă „acum", adică într-un prezent și, riguros vorbind, numai în acel prezent sau cât e prezent. Desigur, identitatea a două existente nu poate fi decât identitate de esență și diversitate de existență. Două pătrate pot fi egale

(identice), dar *sunt* două, și anume sunt în prezent, în co-existență. Așadar, identitatea (repetarea) „spațială" este condiționată temporal.

Contrarul unicității temporale ar părea că este repetiția: apăs pe aceeași clapă la pian și obțin același sunet, repet adică sunetul. Calitativ este același sunet, dar temporal nu, fiindcă este sunetul repetat. A doua, a treia repetare a aceluiași sunet (ideal) este, temporal, a doua, a treia repetare. Unicitatea clipelor este asigurată prin însuși felul de a le concepe, ca la seria numerelor: fiecare clipă este ceea ce este și totodată este înseriată, adică are un loc inconfundabil (ceea ce a spus deja Aristotel pentru numere). Înserierea este însă un act de conștiință. Dublul aspect al clipei (*to nyn*) se găsește în *Fizica* lui Aristotel (cartea IV, capitolele 10–14). Specificul fiecărui număr este însă determinat tot prin relații de numere, pe când specificul unei clipe este... ce? Ispita e de a se răspunde: conținutul ei. Dar nu este așa. Conținutul poate fi același, de pildă în plictiseală. Specificul clipei este existența ei. Clipa, „acum"-ul, este totdeauna cea care există și, reciproc, existența este totdeauna în clipă. Categoria existențială aparține însă fiecărei clipe (deci este „generală"), ceea ce arată că existența nu este „categorabilă".

De vreme ce clipa („acum"-ul) este identică cu existența și fiece clipă înseamnă existență sau, altfel spus, orice clipă înseamnă existență, atunci iarăși răsare întrebarea: de unde unicitatea *fiecărei* clipe?

1. Logic și obișnuit privim neștiința (ignoranța) ca pe un negativ, iar cu un pas mai încolo ca pe un privativ. Or, negativul, știut este, nu ne spune nimic despre ce este, ci ne indică doar un „în-afară" a ceva ce este și e știut. Într-un fel, și anume îndeobște gândită, neștiința nu e nimic. Totodată ea arată în ce perspectivă privim lucrurile: lumina cade pe știință, de la ea și înspre ea se determină și neștiința. Orice lucru luminat având o umbră, neștiința e umbra științei. O simțim de fiece dată atunci când aflăm ceva: neștiința e de îndată acolo, însoțind, întocmai umbrei noastre, fiece cunoștință. Oricine gândește gândește și ceea ce gândește, și dincolo-ul a ceea ce gândește, în-afara-ul lui, ceea ce rămâne de gândit, ceea ce te trage să gândești mai departe ori măcar să știi că, dincolo de ceea ce știi, mai rămâne ceva. Însăși gândirea care se mișcă în lumina științei proiectează, descoperind-o, umbra neștiinței. (Adevărul e că numai neștiința e „universală", adică se referă la un univers și îl *descoperă* ca atare.) Lucrul a fost deja spus de Platon în *Sofistul*: orice afirm că este implică nenumărate *me onta*, pe toate „cele ce nu sunt".

2. Pe de altă parte, neștiința premerge științei, omul fiind un animal ce învață mai tot ce știe. Apucă

de ceva, din noianul neștiinței, îl deprinde și, încet, încet, știe; ba una, ba alta.

Știința (cunoașterea) *descoperă*, dezvăluie neștiința. Neștiința era în mine și înainte de a ști ceva, dar abia cunoașterea (știința) despică lumea în cunoscut (știut) și necunoscut (neștiut) și mă așază într-o lume necunoscută (în ansamblul ei). Or, cum orice om știe câte ceva, dar nenumărate sunt neștiuturile sale, lumea lui, repet, este pentru el necunoscutul și el este în neștiință.

Starea negativă a neștiinței trezește două afecțiuni:

a) Necunoscutul cu dubla sa înfățișare, de tainic și covârșitor.

b) Necunoscutul ca atracție, ca năzuință de a ști (Aristotel, *Metafizica* I, prima propoziție).

3. Neștiința este deja constituită într-o lume (*In-der-Welt-sein*), dar nu lumea oarecum știută a universului (soare, stele, nesfârșitul întinderii), ci lumea aparte care ne înconjoară subtil, ca o chemare și primejdie totodată (*bedrohlich*, Heidegger), rezerva rămasă în și dincolo de orice știut–neștiutul însuși.

A ști neștiutul înseamnă a ști că nu știi. Asta a făcut Socrate: a ridicat la conștiință starea de neștiință, a configurat necunoscutul ca lume. Iar acest necunoscut nu împarte lumea cu cunoscutul, ci e o altă lume, alături de cea — indiferent în ce fel — cunoscută. Socrate a dezvăluit lumea necunoscutului ca stare a omului. Fără ea, și pusă față în față cu ea, orice știut rămâne derizoriu. Ea este locul în care trebuie să ne așezăm de la bun început și cel în care, apoi, trebuie să ne păstrăm pentru a da un înțeles știutului.

– Pare-se că orice înfăptuire omenească poate fi făcută cu sau fără înzestrare.

– *Domenii*: Înzestrare religioasă (mistică), filozofică, științifică, paraștiințifică, artistică, meșteșugărească (*techne* în general), organizatorică, sport.

– Oare numai cei cu înzestrare religioasă intră în conflictul ce duce la moarte? Sfinții și martirii; dar și filozofi.

– Întrebări derivate:

– fiecare om are o înzestrare? De unde:

– fiecare om are un rost? De unde:

– lumea are un rost?

– Gradul de talent: de la geniu la micul talent; toate gradele sunt cu putință.

– Talent împlinit și talent neîmplinit (ratare). Talent și viață.

– Talentul implică: înzestrare genetică, atracție spre domeniul talentului (precocitate), capacitate de învățare rapidă în domeniu. Toate acestea se găsesc deja în *Republica* lui Platon. Creativitate.

– Talent și diviziune a muncii (adică rezolvarea diviziunii muncii prin *the right man in the right place*).

– Talent unic (pecetluiții: Socrate, Mozart etc.) și multitalentații (Leonardo, Michelangelo etc.).

– Talent împlinit: opera.

– Întrebare derivată: Talentul (mai ales la genii) poate silui sau chiar anihila *viața* geniului, pe *el*? Hölderlin, Mozart, Eminescu și atâția, atâția alții.

– Talentul și societatea. Societatea încuviințează și promovează mai ales micile talente, în vreme ce adesea contemporaneitatea nu recunoaște marile înzestrări. Pilde câte vrei.

– Talentul este sau nu un factor de selecție naturală? Este și nu este ereditar. Pare să fie mai degrabă când e vorba de predecesori decât de descendenți.

– Talent de „exercitare" și/sau „creativitate".

– Talent necultivat (pictorii naivi, lăutarii după ureche etc.) și talent cultivat.

– Semitalentații și paraziții talentelor (majoritatea profesorilor, criticii de toate felurile, politologii, biografii etc.). Problema interpretării.

– Talent și societate: de la adaptarea armonioasă (Goethe) până la conflictul suprem (Socrate, Bruno, martirii, neînțeleșii). Depinde de:

- locul pe care îl ocupă domeniul talentului în societate: minor (muzica, de pildă — Mozart, Bach, Beethoven); major (religia — martirii, filozofia, politica)
- noutatea mesajului (operei): Socrate, Galilei, Van Gogh, Kierkegaard
- inadaptabilitatea geniului (Hölderlin, Van Gogh — nevoită, neasumată) sau asumată — damnații, Baudelaire) sau adaptabilitatea, impunerea (prestigiul) lui Goethe, Leonardo, Michelangelo, Hugo).

[PATRU PUNCTE INTRODUCTIVE LA INTERPRETAREA LA *PHILEBOS*]

1. Eu sunt un profesionist al filozofiei. Mediocru probabil, dar un profesionist. Profesionistul se deosebește de diletant, adică de cel ce se urmărește pe sine în altceva și care rămâne cu sine în altceva. Pe scurt, de cel care se „degustă" pe sine în toate, *der sich selbst geniesst*. Filozofia se citește în chip diletant atunci când rămâi cu tine însuți, adică cu propria-ți lume de idei, și când, citind, regăsești relația cu tine. Dar în filozofie trebuie să te arunci gol, ca în apă. Dacă te arunci îmbrăcat, te trag la fund hainele și ghetele chiar de știi să înoți. O astfel de desfătare cu tine însuți este lectura de pe poziția „știu eu mai bine", fie că e vorba de complexul de superioritate al creștinului, care confiscă din capul locului punctul de vedere al absolutului, fie de complexul de superioritate al omului de știință, care se întemeiază pe prezumția superiorității temporal-progresiste, pe acel „pentru că vin mai târziu este evident că știu mai mult și mai bine".

Profesionistul în filozofie caută un alt ceva decât el. Dacă aventura, adulterul, conversiunea religioasă sunt refugieri în alt ceva în vederea regăsirii și desfătării de sine, lectura filozofiei este un *alt ceva* pur și simplu, este un *heteron*. Acest lucru, care pare atât

de simplu în teorie, e cât se poate de anevoios în practică, pentru că altceva-ul acela absolut, pe care vrei să-l înțelegi, tot cu mintea *ta* trebuie să-l gândești. Numai că filozofia — și aici e de fapt totul — nu se înțelege doar cu mintea, ci *cu tot ceea ce ești*. Aceasta e motivul pentru care, îndeosebi la Platon, există diverse niveluri de înțelegere. Aristotel nu e un autor pe care să nu-l înțelegi, ci unul pe care, dimpotrivă, prea îl înțeleg toți altfel. Orice nivel de înțelegere născocește câte ceva care nu se află în text sau, dimpotrivă, suprimă și ignoră tot ceea ce nu corespunde acestui nivel. La erudiție platonică se ajunge tocmai atunci când vrei să potrivești *toate* spusele platoniciene. Și asta pentru că fiecare pricepe din Platon ceea ce este el: teologul pe Platon ca precursor al creștinătății, omul de știință de azi pe Platon retrogradul și absurdul, care nu știa logică matematică, eruditul pe Platon șovăielnic, evolutiv, capricios, nesistematic, recurgând la surse diferite și cu inconsecvențe. Cine vorbește în toate aceste cazuri? Teologul, logicianul modern, eruditul; *ei* ies la iveală, nu Platon.

Spre deosebire de toți aceștia, profesionistul caută să nu apară ca să poată apărea Platon.

2. *Orizontul discuției.* Dialogul *Philebos* a fost scris acum aproape 2 400 de ani. Simpla prezență a cărții e dovada rezistenței ei la uzura timpului, chiar dacă astăzi continuitatea ei este foarte subțire. E ca la o stofă englezească: te întrebi cu ce fir și cum a fost țesută ca să țină atâta timp. Ca să ai un răspuns trebuie s-o desfaci și s-o analizezi. Cu toate avatarurile prin care a trecut textul, păstrarea lui după 2 400 de ani

nu e deloc întâmplătoare. Oricum nu e vorba, cu *Philebos*, de o fosilă descoperită prin hazard, iar interesul pentru el — în epoca noastră bătrânicioasă în care păstrăm, ca bătrânii, tot (cârpe, poze, resturi de obiecte) — nu este muzeal, ci vine din faptul că problema pe care el o pune continuă să stea în fața noastră, ca nerezolvată.

Cum stăm noi, astăzi, cu problema din *Philebos*, ce răspundem la întrebarea dacă binele stă mai degrabă în plăcere sau în rațiune? Și ce știm să spunem despre amestecul lor? Nu mare lucru. Individual, avem o rațiune dezvoltată în liceu, în universitate, cu ajutorul lecturilor sau al lucrurilor pe care le-am auzit de la unii sau alții. Pe de altă parte avem plăcerile noastre, mai mult sau mai puțin rafinate, mai mult sau mai puțin date în vileag sau, dimpotrivă, ascunse. Numai că în noi, cei de azi, rațiunea trage „hăis" și plăcerile „cea" și stânga nu știe ce face dreapta. Suntem împărțiți între rațiune și plăceri cum suntem împărțiți între timp ocupat și timp liber, între social și individual, între acolo și aici. Și suntem atât de împărțiți încît e cât se poate de legitim să ne întrebăm dacă în general mai suntem. Suntem noi cu adevărat? În stadiul în care a ajuns astăzi societatea, putem spune că avem o știință rațională extrem de avansată și care, ca *objektiver Geist*, ca „spirit obiectiv", progresează la nesfârșit cu rezultate uluitoare, dobândite rațional. Dar această societate este totodată și o societate de consum de care fiecare beneficiază „după pofta inimii" (adică după plăcerile lui) și după punga lui. Știința își vede de treaba ei în cărți, reviste, congrese, simpozioane, laboratoare,

iar plăcerile își văd de treaba lor în magazine universale, *boutiques*-uri, cinematografe, săli de concert, cabarete, stadioane, oficii de turism, televiziuni, lupanare, restaurante și cazinouri.

Legătura dintre instituțiile rațiunii (ale științei) și instituțiile plăcerii este aproape inexistentă, iar cînd este, e cel mai adesea întristătoare. Căci e trist să vezi că ingeniozitatea atâtor generații de inventatori TV, de pildă, sfârșește în filme nătânge sau pornografice ori la recitaluri de cântăreți cu emoții primitive și stupid exprimate; ori, și mai rău, la savanți care își regenerează rațiunea creatoare extrăgându-și plăcerea din toate acestea.

Ei bine, câtă vreme vom continua să trăim așa — și nu se întrevede nimic care ar aduce cu sine o schimbare —, *Philebos* continuă să ne intereseze pentru că ne arată nu numai orizontul în care ne mișcăm, dar și faptul că scindarea de care am vorbit nu poate fi o soluție de existență.[1]

3. Dacă credem în progres, atunci trebuie să știm de unde venim ca să știm încotro mergem. Or, istoria a făcut ca bună parte din cultura occidentală, conștient și intenționat, să meargă pe făgașul trasat de greci. Nici schimbările din ultimul veac nu pot fi desprinse de acest fond tradițional. N-avem de ce să ne „întoarcem" la greci, pentru simplul motiv că ceea ce au întemeiat ei „bate" până în zilele noastre și continuă

[1] Rândurile care constituie acest punct 2 se regăsesc în volumul *Crase banalități metafizice*, în deschiderea textului „Comentarii la *Philebos*", pp. 170–172.

să ne alcătuiască. Faptul că ignorăm acest lucru nu înseamnă că el nu există.

Numai că ideea de progres aduce astăzi cu sine și o obsesie a contemporaneității. Contemporaneitatea nu mai este astăzi un punct care desparte trecutul de viitor, ci acum-ul absolut față de un trecut revolut. Ceea ce a trecut pare prin însuși acest fapt învechit, depășit, în vreme ce contemporaneitatea este locul „judecății de apoi". Fiind contemporan, ești *ipso facto* îndreptățit să judeci trecutul, adică trecutul este la cheremul prezentului prin simpla lui poziție temporală. Astfel de judecăți încep de obicei cu „Astăzi nu se mai...". Nu logica tranșează în dezbaterea dintre trecut și prezent; decisivă e poziția temporală.

Iată de ce cunoașterea gânditorilor trecuți ne ajută să ieșim din provincialismul contemporaneității, reașezând contemporaneitatea în locul de punct întâmplător limită, într-o evoluție cu care trebuie să fim contemporani. Ești contemporan dacă ai cultura de azi nu prin ceea ce e azi, ci cu toată desfășurarea în care „azi" e o întâmplare ce ne privește.[1]

4. Indiferent dacă credem ori nu în progres, setea modernă de cunoaștere și înmagazinare a luminat toate perioadele anterioare, născând ceva nou în filozofie. Marile sinteze programatice ale istoriei filozofiei se nasc pe o cale paradoxală: prin indicarea

[1] Câteva din formulările acestui text se regăsesc în volumul *Crase banalități metafizice*, în capitolul cu același titlu, pp. 74–75.

unor perioade anterioare care trebuie „distruse", actul însuși al „distrugerii" ajungând să facă parte din gândirea sistematică în filozofie. Reprezentanții iluștri ai acestui nou „trend" filozofic sunt Nietzsche și Heidegger. La ambii, „distrugerea" (*die Diestruktion*) perioadei de la Platon până la ei devine parte integrantă a propriei lor gândiri. La Nietzsche, genealogia, antiplatonismul și interpretarea creștinătății îmbrățișează circa 2 300 de ani și configurează o perioadă unitară în esența ei, perioada slabilor, cu virtuțile și „filozofia" lor, care trebuie înlăturată și, pentru asta, mai întâi înțeleasă în rădăcinile ei. La Heidegger, aceeași perioadă de două mii și ceva de ani este circumscrisă ca una a „uitării ființei" (*Seinsvergessenheit*). La ambii, trecutul filozofic este nu numai condiția, ci și justificarea și fundamentul unui important viraj, înțeles ca o veritabilă răsturnare (*Kehre*). În felul acesta istoria filozofiei încetează să fie o înșirare evolutivă a gândurilor filozofilor; ea devine un câmp de bătălie, locul în care se dezbate ființa însăși a filozofiei. Dar ca să poți duce această bătălie, trebuie să-i cunoști pe cei combătuți și mai ales pe Platon, de la care, zice-se, începe viciul.

La fel se petrec lucrurile în esență, dar cu altă semnificație, la Marx și la Freud. Aceeași *damnatio memoriae* și tot un mesianism de contrast care se înscrie în mod fatal în istorie. Sistematică devine de fapt critica istorică, și nu filozofia pronată. Aceasta se proclamă doar ca eliberare de greșeala istorică, dar prin chiar acest fapt, ea însăși este istorică, pe de o parte, și mesianică, pe de alta. Critica „sistematică"

a *trecutului* în ansamblul lui, „eliberarea" ca *prezent* mesianic și sfârșitul istoriei ca *viitor* sunt structurile temporale ale metafizicii de la Hegel încoace, prin care metafizica devine ideologie, iar ideologia înțeleasă astfel devine unul dintre aspectele problemei timpului.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TERMINARE

Terminarea este convențională ori naturală, organică ori abruptă. Este terminarea naturală doar o schimbare?

De pildă, un program de muncă se termină în cutare loc la „ora 15", iar în altul „la 16". În schimb, Dunărea se termină la Deltă, Partenonul e terminat așa cum este, în vreme ce viața la Pompei a sfârșit abrupt sub lavă.

Terminarea în spațiu e marginea, hotarul, limita (*peras*). Dar de ce nu avem un cuvânt și pentru terminarea în timp în general? Avem moarte, amurg, sfârșit. Poate că „sfârșit" e cuvântul. Se spune „sfârșitul Evului Mediu", „sfârșitul zilei", „sfârșitul carierei", și, în sfârșit, „sfârșitul vieții". Artefactele, în schimb, par să se „termine": „am terminat de scris romanul", „construcția e terminată". (Dar: „Romanul s-a sfârșit.") E drept că se spune și „sfârșitul lumii" cu înțelesul de capăt al ei, de margine a lumii, acolo unde lumea ia sfârșit, dar poate transpus din sfârșitul temporal.

Ce deosebește „marginea" de „sfârșit"?

– marginea e multidimensională, în timp ce sfârșitul e unidimensional;

– marginea mărginește un contur, în timp ce sfârșitul sfârșește un început, adică are un contrar;

– *mai ales*: marginea fixează un existent, în timp ce sfârșitul scoate din existență un existent. De unde: marginea este coexistentă, iar sfârșitul e săvârșitor.

A deosebi (a mărgini) este de esența spațiului, în timp ce a schimba (ca și „a începe" și „a sfârși") este de esența timpului. Altfel spus: deosebirea analiza, sinteza etc. țin de spațiu, pe când cauzalitatea ține de timp. (Spun „țin" în înțelesul de „au rădăcinile în...".) Adică e vorba de o gândire spațială și de una temporală. Fiind spațială, delimitarea (deosebirea) implică, într-un fel sau altul, simultaneitatea. Evul Mediu se deosebește de Antichitate pentru cel ce le are pe amândouă în vedere, simultan, și le compară. De aceea există două tipuri de istorici: pe de o parte, istoricii analitici, sintetizatori, comparativi, pentru care Istoria este întotdeauna simultană și care știu multă istorie, și, pe de altă parte, istoricii cauzali, care se leagă de o perioadă pe care o știu sfârșită, îndeobște Antichitatea, dar pe care o iubesc până la nepăsarea față de contemporaneitate. Există istorici care privesc Istoria ca pe o știință și istorici pentru care Istoria e un fel de taină sau, în orice caz, ceva care își păstrează iremediabil taina.

Marginea și început-sfârșitul sunt cele două lumi platonice: *idea* (*eidos*) și *genesis kai phthora*, nașterea și pieirea.

Astfel avem în chip paralel:

Spațiu	*Timp*	
– Margine, contur	– Început-sfârșit	– Forme, imagini fundamentale
– Lucruri deosebite	– Șiruri, cauze	– Conținuturi
– Analiză-sinteză	– Dialectică	– Cunoaștere

Ideea secolului al XVI-lea că raţiunea este egal împărţită tuturor (mult mai veche firește — vezi *Menon* —, dar transformată acum în principiu) a făcut ca ceea ce înainte trecea drept „prostie", adică neputinţa izvorâtă din înzestrarea firească, să fie considerat acum ca „eroare", ca simplă greşeală pusă pe seama lipsei de metodă. De unde importanţa primordială acordată metodei şi ideilor „clare şi distincte", începând de la Descartes şi Leibniz şi până în ziua de azi.

Metoda era esenţială şi pentru Platon (dialectica), dar numai de la un anumit nivel încolo, ca ultimă fază a „paideei", a formării spirituale, deosebirea dintre proşti şi deştepţi rămânând altminteri la baza construcţiei, după cum rezultă din *Republica*. „Puţinii aleşi" erau filozofii. Iarăşi, logica aristotelică era şi ea o metodă de a gândi just, dar era îndreptată împotriva sofiştilor, iar peripatetismul era o şcoală de elită. Metoda modernă, în schimb, este un panaceu. Descartes repetă adesea în *Regulae* că metoda sa e „simplă", înţelegând prin asta că este la îndemâna oricui. „Clar şi distinct" nu presupune, precum dialectica platonică, înălţarea la o altitudine accesibilă doar câtorva aleşi, ci o curăţire de zgură, o revenire în

spațiul bunului comun care este *le bon sens*, rațiunea. De aceea mărginirea spirituală, rămânerea neajutorată în pământesc, cu toate urmările ei, e înlocuită prin „eroare". Iar eroarea este o simplă impuritate înlăturabilă prin claritatea raționamentului, prin „rigurozitatea" lui, prin metodică.

Aici nu e vorba de o trecere vertiginoasă de la vechi la nou, ambele moduri fiind prezente în proporții diferite de-a lungul istoriei filozofiei, ci de o *răsucire* a așezării metafizice cu urmări considerabile. Esențială e „democratizarea" gândită în filozofia lui Descartes și Leibniz, în exoterismul ei esențial, opus „metodic" ezoterismului antic. Filozofia lui Descartes și Leibniz este reducționistă, în sensul că reduce filozofia la metoda ideilor clare și distincte, la un bun *accesibil tuturor*, pe când la antici metoda devenea tot mai inaccesibilă pe măsura înălțării pe treptele cunoașterii.

Această concepție filozofică stă la baza democrației moderne (secolele al XVIII-lea–al XX-lea) care, prin esența ei, este una ideologică, adică una care așază la temelie o ideo-logie ce poate fi înțeleasă de oricine și care este anume făcută pentru a fi înțeleasă de oricine. Democrația ateniană judeca după oameni și cazuri, în timp ce noi judecăm după „idei" (concepții politice).

„Cunoaște-te pe tine însuți" (*gnothi sauton*, Platon, *Protagoras*, 343 b, apoi *Legi* V, 726 a–727 a) și întreaga străduință socratică. *Ten hautou psychen… timan* (*Legi* V, 726 a), „să ne prețuim sufletul". Cât de departe suntem de toate astea!

Să ne cunoaștem, așadar. Câți și în ce măsură ne străduim într-asta?

1) *Întâi*, ce înseamnă să ne *cunoaștem*? Evident, să ne întoarcem cu bună știință asupra noastră, să ne pândim în fiecare gest, gând și simțire, urmărind în ce măsură ceva din ceea ce suntem ni se dezvăluie astfel de fiecare dată. Să stăruim asupra tuturor acestora, fiindcă vom constata, cu cât vom stărui mai mult asupra lor, că ne suntem nouă înșine un necunoscut, că trăim acoperiți de egoismul și trufia noastră, de credința că suntem ceea ce ne închipuim că suntem sau voim să fim, de amăgirea că suntem deja ceea ce am vrea să fim. Să avem curajul să ne scrutăm la fel de nemilos cum îi scrutăm pe ceilalți, trăgând aceleași concluzii neîndurătoare, măsurându-ne cu aceeași măsură. E destul să încerci să faci toate astea, ca să-ți dai seama cât de anevoios e. Cât de anevoios e să ne trecem totul în cont, fără rabat, fără slăbiciuni, fără „asta n-are mare importanță", fără să tragem

polițe în alb din ce ni se pare bun în faptele noastre. S-avem multă răbdare până când, din multele pe care le observăm privindu-ne fără urmă de complezență, vom putea însăila cam cum suntem și de ce anume suntem sau nu suntem în stare, până când, poate într-o bună zi, o să putem să ne recunoaștem în tot ce suntem și facem, ca să ajungem oarecum răspunzători, luându-ne în posesie pe noi înșine. Spun „oarecum răspunzători", fiindcă oricum rămân zonele adânci, neștiute și pesemne de neștiut din noi.

Vorbind așa nu înseamnă că pledez pentru o necontenită supraveghere de sine sau pentru înăbușirea spontaneității, ci doar pentru nevoia de a ne apleca spre noi înșine cu mult mai multă luare-aminte decât o facem. Desigur, nu este nimic nou în toate acestea, dar nu asta e important, ci faptul că trebuie s-o *facem*. Și e foarte posibil ca roadele autoscrutării să ne ducă la nedumerire, la surprize sau la deznădejde, alteori poate la mulțumire. Însă important este că numai în felul acesta vom îndeplini apropierea de noi înșine, de vreme ce fiecare dintre noi este, din capul locului, departe de el însuși. Apropierea de sine e un proces care îndeobște se curmă repede și care nu știu să se fi isprăvit altfel decât în osificare și mască. Or, totul este ca el să nu se isprăvească, pentru că din clipa aceea înseamnă că ne falsificăm din nou, înseamnă că undeva și cumva am recăzut în păcatul îndepărtării de noi înșine.

Apropierea de sine are primejdiile ei și cere îndeosebi trei virtuți: curajul, sinceritatea și străduința. Curajul trebuie să te opintești să-l ai, sinceritatea trebuie

deprinsă cultivând-o, iar stăruința cere tărie sufletească.

2) *Apoi* să ne *îndreptăm*. Nu căutând o morală ce se va dezvălui fie neputincioasă, fie neîndreptătoare, ci simplu, *căutând să nu fim ceea ce nu vrem să fim*. Este uimitor să aflăm cât de mulți suntem neîndreptații, mergând la nesfârșit din greșeală în căință, necâștigând nimic și descoperindu-ne față de alții cum nu vrem să fim, dar încăpățânându-ne să susținem că suntem cum vrem să fim. Greșelile noastre (de comportare) ar trebui până la urmă să ne bucure, fiindcă acolo e ceva de făcut.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Condiții: 1) un interlocutor (mințitul); 2) mințitorul cunoaște adevărul; 3) minciuna are șanse să treacă drept adevăr; 4) minciuna implică intenția. Minciuna se petrece în domeniul vorbirii (respectiv al scrisului), adică al *logos*-ului.

Revin: punctul (2) e fals: mințitorul poate născoci într-un domeniu, de pildă când povestim copiilor basme. Aici, fiind vorba de imaginativ, mințitorul știe că ce se spune nu e adevărat; dar pentru el nici nu se pune așa problema. Însă pentru copilul-ascultător, basmul e adevărat. Deci: „2) mințitorul prezintă drept adevărat ceva fals".

Intenția nu este și nu trebuie neapărat să fie malefică în anumite situații, de exemplu basmele spuse copiilor sau minciunile pioase (nu-i spun bolnavului că are cancer), dar creează un ne-adevăr, o inducere în eroare și, printr-asta, o poziție de superioritate a mințitorului.

Intenția mințitorului se reduce la faptul că el știe că minte, iar caracterul malefic / benefic constituie *scopul* minciunii. De aici o anumită ambiguitate a minciunii, fiindcă și în cazul minciunii pioase, și în cel al minciunii rele, mințitorul crede că știe mai bine

ce e bine. Minciuna simplu malefică are însă ca scop interesul personal al mințitorului.

Ca să prindă, minciuna trebuie să fie credibilă pentru mințit, adică, firește, să fie în domeniul adevăr–fals și mințitul să fie ori ignorant, ori naiv. De altfel, se pot spune minciuni gogonate, așa că domeniul minciunii e mult mai vast decât se crede. Apoi și mincinosul, ca persoană, trebuie să aibă, dacă nu autoritate, măcar credibilitate.

Minciuna e implicată în toate formele de înșelătorie; or, înșelătorie vine de la *in-sellare*, a pune șaua, a înșeua. Prin minciună „pun șaua pe cineva", îl situez în neadevăr, în fals, pun între el și realitate o barieră, un paravan.

Întinderea minciunii variază de la minor și punctual la maxim și a-mai-tot-cuprinzător. Pot fi mințit că nu mai e băutură în frigider sau pot să trăiesc o viață întreagă în minciună. (*Observație*: pot să fiu mințit, dar pot și să *mă* mint.)

Deci minciuna are cinci dimensiuni: 1) în extindere: cât s-a mințit; 2) în timp: cât a durat minciuna până a ieșit la iveală; 3) în importanță; 4) (cantitativ) câți mint; 5) câți au fost mințiți.

Oare se poate accepta regula că mințitorii trebuie să fie mai puțini sau cel mult egali cu mințiții? (paradoxul mincinosului)

De obicei minciuna se spulberă o dată cu dezvăluirea ei. Dar nu totdeauna, și atunci ia alte proporții.

Moartea adevărului

Din vremuri imemoriale deosebim adevăratul de fals sau, cel puțin, așa credem. Îl deosebim față de fals, față de minciună și față de eroare, într-atâta încât nu pare să ridice probleme sau nu până într-acolo încât să fie nevoie să punem însăși problema adevărului. Sau dacă apare vreo problemă, atunci ea trebuie rezolvată cu datele pe care o ridică, adică „de la caz la caz". Nu rezolv „adevărul", ci ce este adevărat și ce e fals în cutare sau cutare problemă. Mai mult: „Adevărul" nu m-ajută cu nimic când e vorba să știu dacă rezultatul unei probleme de matematică, de exemplu, e adevărat sau fals.

Cum fac atunci să deosebesc adevărul de fals? Evident, recurgând la procedee metodice, de pildă printr-un control atent al raționamentului sau prin verificare experimentală. Metoda cuprinde principii, criterii, reguli, procedee, instrumente etc. Numai că nu mai pot vorbi atunci despre o rezolvare „de la caz la caz". Ce-i drept, metoda o aplic de la caz la caz, dar tocmai de aceea ea este generală, este rezultatul unei „reflecții asupra", al unei ieșiri din *hic et nunc*. Astfel adevărul nu mai e nici simplu, nici concret, ci

suntem în ceva mult mai complicat. Cum așa? Poate am trecut prea repede peste cuvântul „problemă", poate nici nu e cuvântul bun. Dacă afară plouă, plouă; dacă mi-e frig, mi-e frig. Nu am probleme, e simplu, e concret. Normal, dacă afară plouă și spun „afară plouă", înseamnă că afară plouă. Înseamnă că judecata „afară plouă" este adevărată.

Cei învățați spun că există un eu care simte, unul care judecă și spune, și unul care apreciază o valoare de adevăr — și iată-ne acum în brațe cu trei „eu"-uri despre care nu știm mare lucru. Să lăsăm taina lui „spun ce simt" și să ne mărginim la pricina noastră: cum pot să spun că e adevărat ceva? Formal, printr-o nouă afirmație, de astă dată tot despre o afirmație: „Judecata «afară plouă» este adevărată", dar asta ne duce la nesfârșire. În realitate, a doua afirmație nu se referă numai la prima, ci cuprinde atât afirmația, cât și starea de fapt, și constată că ele sunt... Ce sunt ele? Identice, similare, adevărate? Și cum „constată"? De unde se poate constata? De undeva din afară, și constatate sunt atât afirmația, cât și starea de fapt, de vreme ce cuprinse în constatare sunt amândouă și, deopotrivă, relația lor. Iată-ne deci iarăși în afara lui *hic et nunc*. Dacă e așa, atunci oricând pot să „constat" adevăratul sau falsul.

Numai că nu e așa; nu pot să fiu în afara mea și a realității. Totuși fiecare judecăm de nenumărate ori, de mii și mii de ani, spunem și spunem, considerând că ce spunem (dacă nu vrem să mințim) e „adevărat" și că așa e normal. Și toate acestea fără nici un drept, dimpotrivă, situându-ne pe o poziție absurdă, cocoțându-ne în judecători ai spuselor și ai realității.

Această înfundătură constituie problema adevărului. Sunt mai bine de două mii de ani de când ea nu a putut fi ocolită, de când ea stă în fața noastră, de când, în nenumărate feluri, credem că am rezolvat-o. Iar rezolvarea în care trăim de câteva veacuri încoace este cea a adevărului „științific".

Adevăr absolut și adevăr relativ

1) Dacă nu e absolut, adevărul este fatalmente relativ. Dar relativ la ce? Biologii au o explicație a adevărului, pragmatiștii (William James) alta etc. Astfel, teoria adevărului relativ se relativizează ea însăși, adică devine relativă la relativ: e vorba fie de teorii despre geneza adevărului, fie de reducții ale adevărului. În ambele cazuri nu mai e vorba de adevăr pur și simplu, ci de ceva care se substituie adevărului. — Dar o dată realizate, aceste relativizări se consideră ele oare ca „adevărate"? Este oare afirmația „nu există adevăr absolut" una absolut adevărată? În această teorie, este oare în principiu posibil ca o propoziție să fie „adevărată"? — *Observație*: dacă adevărul este relativ în sensul „falsifiabil" (oare această afirmație este absolut adevărată?), atunci totul devine o problemă de timp: cât timp nu se demonstrează că propoziția e falsă, ea rămâne oare adevărată?

2) Dacă adevărul e relativ, atunci și falsul e relativ. Atâta doar că falsul nu urmează automat relativitatea adevărului. Pentru biologi, de exemplu, adevărul e adaptarea care conduce la supraviețuire, dar falsul

nu e în chip automat neadaptarea care condamnă la nesupraviețuire. Sau, în orice caz, ei nu ar numi-o așa. Pentru pragmatiști, adevărul e reușita, dar nereușita nu e privită ca „fals".

3) Totul e aidoma dezbaterii referitoare la scepticism.

Adevăr și numire

Numirea lucrurilor se întemeiază în deosebirea lor, iar deosebirea e o operație fundamentală. Ceea ce înseamnă că lucrurile trebuie mai întâi să fie deosebite pentru ca să poată căpăta apoi o denumire. „Deosebirea", la rândul ei, este o relație. Nu pot deosebi ceea ce nu pot asemui, ceea ce nu pot pune alături într-un fel sau altul.

Pluralitatea numirilor duce la o relaționare a lor, la structurarea lor, la un anumit fel de *independență* a lor în raport cu lucrurile numite, la posibilitatea de a le considera în sine. În felul acesta avem omonimele, sinonimele și paronimele. Toate formează conceptul de „lexic", care se constituie ca o unitate: amorfă în dicționare, organizată în gramatică și sintaxă.

Cum această organizare pare a fi independentă de lucruri, se ivește problema relației ei cu lucrurile („adevărul" etc.), relație în care lucrurile capătă titlul nou de *realitate*, iar procesele numirii, pentru a fi deosebite ca atare, sunt numite „spirituale". Conform acestui punct de vedere, spiritualul ar depinde de limbaj și ar fi ceva secundar sau măcar secund.

Există trei feluri de integritate:

— integritate individuală

— integritate socială (educație, morala socială, opinia publică)

— integritate prin credință religioasă

Etimologie: *integer, -gra, -grum* (din *in-tagro*, de la *tango*): nepătat, neatins, nevătămat. Este vorba deci de un negativ care trimite la puritate. De unde și „integrala" matematică creată de Bernoulli. În secolul al XIV-lea (1327), la J. De Vignay, *integritas* înseamnă virginitate, iar în secolul al XV-lea înseamnă probitate.

Se desprind limpede două înțelesuri fundamentale: 1) de întreg (sistem?); 2) de puritate, înțeleasă ca neprihănire. Contrariile ar fi: 1) neîntreg, lipsă de scară de valori, lipsă de valori în genere și 2) pătare, abatere, murdărire a unei scări (structuri) de valori existente.

În integritatea individuală, *abaterea* (numai de individ știută) poate fi justificată și resorbită prin căință, analizată, depășită și integrată. De asemenea, în integritatea religioasă, *păcatul* poate fi confesat, iertat, șters. În integritatea socială nu există o tehnică de recuperare a *pătării*. În acest caz, abaterea pătează și compromite, pare-se, definitiv. Rezultă de aici

că, în integritatea individuală, abaterea este păstrată ca taină, în integritatea religioasă, păcatul rămâne taină sub forma secretului confesional și se și rezolvă în taină, pe când în integritatea socială, des-tăinuirea atrage după sine condamnarea definitivă.

Oricine este integru până la proba contrară. Cu alte cuvinte, oricine beneficiază de prezumția de nevinovăție.

— *Cum se constituie integritatea.* În varianta socială, integritatea se constituie prin legi scrise și nescrise, prin opinie publică și prin *educație*. În varianta religioasă, integritatea se constituie prin preceptele religiei și conținutul credinței (dogme, decaloguri etc.). În varianta individuală, integritatea se constituie prin scara de valori acceptată sau născocită în mod conștient și individual. Astfel exprimate, lucrurile par clare tocmai pentru că sunt bine delimitate. Dar ce se întâmplă cu cei ce nu au nici integritate individuală, nici una religioasă, într-o societate în care domnește, fățiș ori nu, necinstea, haosul etc.?

— *De ce să fii cinstit, bun, cu caracter?* „That is the question." Putem desigur să răspundem pentru fiecare caz în parte. Când e vorba de integritatea individuală, răspunsul este: pentru a fi sincer și împăcat cu sine. Când e vorba de integritatea socială, pentru a fi bine integrat în societate și a deveni un cetățean leal. Când e vorba de integritatea religioasă, pentru a te conforma credinței tale religioase. Iarăși, totul este cât se poate de clar, fără însă să spună mare lucru în raport cu ce se întâmplă în realitate.

— *De ce să te întrebi dacă e cazul să fii cinstit, integru etc.?* Răspunsul ar putea să fie următorul: fiindcă

dacă e să fie valabilă, integritatea trebuie să fie o *opțiune* conștientă. Din acest punct de vedere, aderarea la o integritate socială sau religioasă, producându-se în virtutea faptului că așa ai fost crescut, nu intră aici în temă. Însă în orice opțiune este nevoie de o *motivație*, e nevoie de un temei pe care trebuie să te sprijini și în care, la o adică, să crezi. E nevoie oricum de o convingere. Motivația aceasta, temeiul acesta, poate fi imanent (precum la Kant, unde binele e prin sine un absolut), după cum poate fi cosmologic (armonia cu cosmosul) sau transcendent (religie, Dumnezeu). Dacă vrem totuși să distingem între motivație și temei, putem spune că motivația duce la pragmatism moral, în timp ce temeiul termină, mai devreme sau mai târziu, în „absolut".

— Teoriile naturaliste ale omului bun (J.-J. Rousseau) și ale celui rău (Hobbes, Nietzsche, Lorenz etc.)

— *Integritate căpătată* (cea socială și cea religioasă prin biserică) și *integritate câștigată* (cea individuală și cea religioasă prin credință).

Când integritatea este căpătată în variantă socială sau clericală, intră cel mai adesea în joc impunerea, sancționarea și prozelitismul. Rămâne în acest caz întrebarea: Oare un creștin n-are voie să gândească liber? Liber-cugetătorul, prin însăși rațiunea sa, este el păcătos? Sau este doar o oaie rătăcită? Adevărul e că morala instituționalizată și gândirea liberă intră totdeauna în conflict. (Socrate nu e decât exemplul cel mai ilustru.) Și abia acum am ajuns la tema fixată: Cum se poate dobândi și păstra integritatea „morală" fără credință? Morala termină mai totdeauna în

metafizică: în metafizica Binelui, în cea a ordinii cosmologice sau în *theologia*.

Dar suntem noi oare cu adevărat *liber*-cugetători, dacă „liber" înseamnă fără *parti-pris* între bine și rău, adică apt de opțiune liberă? Eu unul, nu. Înclin spre bine și sunt încredințat că binele e mai bun decât răul. Numai că, folosind noțiunile de bine / rău, am decis deja, fiindcă, evident, binele e pozitiv și răul e negativ. Nimeni nu alege, cred, răul ca rău, ci ceea ce, într-o opțiune deja hotărâtă, este etichetat ca rău (Nietzsche *et alia*). Atunci între ce și ce alegem? Dacă vom spune că alegem între „calitățile" binelui (a fi cinstit, sincer, leal etc.), atunci trebuie să observăm că toate sunt, cazuistic vorbind, discutabile, echivoce. Rămâne atunci să spunem că opțiunea ar fi metafizică: o înscriere într-o rânduială cosmică sau teologică sau...

Dar cum? Eu, dacă n-am o metafizică (un sistem), nu pot fi integru? Și dacă sunt, unde e temeiul meu, unde motivația? Dar: trebuie un temei. Altminteri cădem în naturalism: unii se nasc buni, alții răi. Dacă e așa, nu mai optez, dar nici nu mai justific sau argumentez. Acum, dilema ar fi: ori sunt virtuos prin natură și atunci nu discut (așa sunt) — dar atunci și păcătosul are scuza că el așa este —, ori am dobândit virtuțile, am optat în cunoștință de cauză, și anume am un temei metafizic. Asta ar însemna că virtutea (morala) nu se justifică *prin sine* (nu e „absolută"), în sensul că, delimitând-o de orice „transcendent" (societate, cosmos, divinitate), nu se susține singură, nu e *autonomă*. Problema nu e de a alege între bine și

rău, ci de a *ști* ce e bine și ce e rău (ce numesc, consider bine/rău).

— Totuși, unele date naturale: remușcarea, scârba de violență, de cruzime, impulsul de a ajuta. Numai că unii, tot mai mulți, nu le au.

Istorie: Noi suntem după aproape 2 000 de ani de creștinism, adică de înscăunare a moralei creștine. Binele creștinesc ne e în educație, în tradiție, cumva „în sânge", așa că nu pot fi sigur că alegerea, înclinația mea spre bine nu e pre-judecată prin povara de două milenii.

Istoric vorbind însă, morala în Occident a suferit o punere în paranteze (ca reper) și o răsturnare de valori (moraliștii englezi în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, enciclopediștii francezi și Voltaire în secolul al XVIII-lea, „știința" în secolul al XIX-lea și, mai ales, Nietzsche). Dar atacuri la „bun" și la „virtute" sunt deja în *Gorgias*.

Opțiunea pentru bine e rațională sau vine de altundeva?

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ce înseamnă „a ști"?

Mi se pare că orice știut ori cunoscut se întemeiază în memorie, deci în trecut. Felurile știutului par atât de numeroase, încât nu ne putem ușor orienta, drept care aleg ca punct de pornire categoriile lui Aristotel.

Pot deci să știu *ce* este ceva („ce" sau „cine"), *cum* este ceva, *cât* este ceva, în ce *relație* este ceva (cu altceva ori cu sine), *unde* este ceva, *când* este, în ce situație e, ce *are*, ce *face*, ce *îndură*. Pot ști în felul acesta de la cele mai simple lucruri (bunăoară cum mă cheamă ori că acum e ziuă) până la cele mai complexe (matematici superioare).

Dar în ce cazuri pot afirma că „știu" ceva?

Răspunsul cel mai simplu ar fi: când „recunosc" ceva. Știu că acesta e caietul meu, fiindcă îl recunosc după o seamă de semne. Recunosc că este un caiet și că este acest caiet anume (cele două feluri de substanțe aristotelice). La fel cunosc camera, cartierul, prietenii, ziua etc. Spuneam că le re-cunosc. Cândva le-am văzut întâia oară, apoi le-am recunoscut și, dacă le-am recunoscut ca atare, le știu. Firește, pot să greșesc, să confund, de pildă, și pot să uit. Dar, în mod obișnuit, cred că „știu" tocmai când cred că recunosc și când n-am uitat.

A re-cunoaște implică trecutul. O dată, odinioară, le-am văzut, auzit etc., le-am cunoscut (simțit, înțeles etc.) și după aceea le re-cunosc, tocmai fiindcă îmi amintesc că le-am cunoscut o dată (mai precis: am luat cunoștință de ele).

Ceea ce re-cunosc și ca atare „știu" este o re-*prezentare*, cum se spune. Ceea ce a fost prezent o dată (mi-a fost „prezent"), mi-l re-prezint, suprapunând conținutul acelui prezent (acum trecut) conținutului prezentului actual. Astfel explică Platon în *Theaitetos* greșeala prin pilda columbarului și, mergând până la ultimele sale consecințe, definește știința ca o reamintire.

Trecutul e implicat și în alte feluri de știuturi. De pildă când luarea la cunoștință este o înțelegere. Când am înțeles ceva, de pildă o demonstrație matematică, după aceea, înțelegerea devenind un fapt *trecut*, spunem că o știm. La fel în cazul deprinderii: știu să conduc mașina, știu să înot, fiindcă le-am „învățat", adică mi s-a spus cum se face, am încercat până m-am deprins și când această deprindere a ajuns trecută (săvârșită) spun că știu. Deprinderea e, ca orice știut, un fel de trecut capitalizat; desigur în alt fel decât primele, fiindcă, asemenea oricărei învățări, implică eșecuri. De unde mai totdeauna nevoia unui maestru și a întrebărilor și răspunsurilor (vezi *Menon*, episodul cu sclavul). Fără acest trecut capitalizat, ar fi cu neputință să fim ceea ce suntem, am fi aidoma nou-născutului.

Noțiunea abstrage (lasă deoparte) particularitățile individuale și reține doar trăsăturile comune. În mod *analog*, națiunea (democrația) lasă deoparte particularitățile și reține comunul. *Ambele* reduc indivizii la *număr*. Iar numărul înseamnă anularea individualului în ireductibilul lui, a individualului „în cuget și-n simțiri", nivelarea lui în abstractul pur, aritmetic. (Vezi reducerea prizonierilor din lagăre la numărul pe care îl poartă.)

Dar cum anume se explică *această* analogie? Vine logicul din social sau invers? Sau ambele, logicul și socialul, au o obârșie comună? Sau poate aici e vorba de o simplă „schemă"? Sau totul vine din neputința minții noastre de a cuprinde *și* individualul, fapt pentru care recurgem la *instrumentul* abstractizării? Și dacă e așa, cât de imens este teritoriul de cunoaștere pe care îl pierdem anulând individualul!

Să luăm însă lucrurile pe rând:

1) *Abstracție logică* nu e altceva decât o *abs-tractio*, adică: deosebim în fiecare lucru ceea ce e specie și ceea ce e individual. Așa să fie? Nu cumva vedem la început specia? La furnici, de pildă, sau la fire de iarbă ori la grăunțe de nisip nu vedem decât specia și cel mai adesea rămânem la asta. Nu putem deosebi un

fir de iarbă de altul cu mintea, ci doar concret, examinându-le de aproape (iar concretul e totdeauna singular). De deosebit, le deosebim doar indicativ spunând „*acest* fir de iarbă". Așadar, *specia* o vedem, ea e începutul, și nu singularele din care abstragem comunul. Singularul rămâne, astfel, pe dinafară.

Pe de altă parte, noi zicem că vedem „specia", dar o vedem în „indivizii" ei. Nu văd specia „furnică", ci văd furnici, dar văd furnici „una la fel cu cealaltă", adică neidentificabile individual, pur și simplu pentru că *nu le pot identifica*, cel puțin când sunt mai multe. Și la fel se întâmplă cu iarba, cu boabele de nisip etc. Adaug faptul că nici nu am nevoie să le identific individual.

Dar astfel problema devine un fel de „ce a fost întâi: oul sau găina"?, or, întrebarea nu e asta, ci: cum devine individul *număr*? Sau, mai potrivit spus, el nu devine număr, ci numărabil. Pre știrea mea (și asta nu e prea mult), logica nu e interesată de individual. Fie că, în logica judecăților, ea introduce cuantificatori (*cvantitas*, „număr"), fie că, așa cum se întâmplă în logica claselor, se introduce clasa cu un număr x de elemente (1, 7, 8 sau chiar zero).

Dar cum e individul ca număr în democrație? În alegeri, votul se exprimă individual, se certifică (se validează) prin *număr*. Numărul voturilor pentru o democrație, program, ideologie etc. vorbește tot despre ceva conceptual, exprimă opinii politice, dar transformate în numeric. Cum și de ce?

Poate că e vorba de necesitatea decizională. Între o organizație statală monarhică (de „șefie"), monarhul

(șeful tribului) decide. Chiar dacă se consultă (cu bătrânii, cu consilierii, cu magul, cu preotul etc.), decizia îi aparține. Cu timpul, consultanții au dobândit pesemne puteri sporite și o participare la decizii. Decizia luată în nume colectiv, printr-un raport de forță (între majoritate și minoritate), implică deja numărul. Democrația este „locul" social în care primează majoritatea, adică numărul cel mai mare. Dar majoritatea a ce? Doar majoritatea celor de o anumită părere. Se vădește aici o neputință. O problemă statală nu poate fi rezolvată, o hotărâre nu poate fi luată pentru că nu există consens. Asta înseamnă că mijloacele de convingere, dialogul, la limită calea rațională a deciziei au dat greș. Recursul la vot, majoritate și număr pare să fie triumful opiniei în fața rațiunii întemeiate.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Neprevăzutul se definește înăuntrul unui câmp de previziune drept „ceea ce nu a fost prevăzut". Câmpul de previziune se întinde de la elemente evidente (de pildă, că și mâine o să răsară soarele) până la previziuni cu o probabilitate oarecare. Trăim într-o lume previzibilă, compusă în cea mai mare parte din lucruri neschimbate și, în mai mică măsură, din schimbări previzibile și prevăzute. Neprevăzutul este o schimbare care nu a fost prevăzută, nu numai pentru că nu era plănuită (alegerile democratice sunt, de exemplu, schimbări planificate), ci și improbabilă, neașteptată, adică neintrată în orizontul așteptărilor. În fond, totul se înscrie *în viitor*, și anume *în ce așteptăm* de la viitor, în orizontul așteptării. Iar viitorul, spre deosebire de trecut, implică schimbarea. În orizontul așteptării, schimbarea e inclusă atât ca nou (ca schimbare), cât și ca imprevizibil (ca necunoscut: „nu știm ce ne aduce viitorul").

Cunoașterea viitorului este îndeobște extrapolare, inclusiv legile științifice, legile mișcării, ale schimbărilor. Să zicem că trăirea noastră a viitorului este una a extrapolării trecutului ca mod de stăpânire a viitorului. O lume în care *totul* se schimbă în mod neprevăzut în fiecare clipă e neviabilă și nereală. Trăim

într-o lume care parțial nu se schimbă ori care se schimbă în durate lungi, ceea ce înseamnă că practic ele *rămân* la fel și că parțial se schimbă, dar după legi ce pot fi cunoscute și care, ele mai cu seamă, *rămân* neschimbate. Trăim cu alte cuvinte într-o lume care rămâne neschimbată (inclusiv schimbările), o lume care astfel prezintă securitate, condiția *sine qua non* a vieții.

Totodată însă în viitor este inclus, aproape instinctual, și neprevăzutul, deoarece cunoașterea mea a lumii este parțială, este incompletă. Previziunea (viitorului) este permanent un conflict între amploarea cunoașterii și cea a necunoașterii, între securitate și contrarul ei, *teama*. Teama este doar extrema insecurității; neprevăzutul este disturbarea securității în general.

Ce anume disturbă neprevăzutul? Un sistem de securitate alcătuit din cunoașterea noastră despre lume atât în ce privește cele care practic nu se schimbă, cât și cele care se schimbă după legi. Neprevăzutul se întinde de la o greșeală de tipar până la catastrofe. Clasificând, el ar cuprinde:

– erori umane, de exemplu accidente de mașină, de mânuire, de neatenție;

– erori tehnice și uzuri tehnice;

– fenomene naturale.

BCU IAȘI

RESPONSABILITATEA INTELECTUALULUI

Punerea în temă — Polisemia cuvintelor „intelectual" și „responsabilitate":

– *Intelectual*: a) persoană cu studii; b) persoană axată pe folosirea intelectului; c) autor de cărți; d) persoană convinsă de superioritatea facultății de înțelegere față de celelalte facultăți umane; e) persoană definită într-o societate prin funcția sa de folosire și promovare a intelectului și a rezultatelor astfel obținute (profesor, cercetător etc.).

– *Responsabilitate*: răspundere, vinovăție, atribut al funcției de conducător („responsabil"), de pro-motor sau autor știut sau ascuns al unei fapte. „Responsabil de..." poate să mai însemne „vinovat de...", așadar cauză a unui rău sau a unui necaz, sau „vinovat de..." în raport cu o prescripție, o normă, o lege. Lingvistic vorbind, responsabilul „răspunde" printr-o „tragere la răspundere" venită din exterior — fie ea legală, faptică sau imaginară — după criteriul de bine–rău și adevăr–fals. Rezultă că orice responsabilitate implică o acțiune și consecințele ei.

Așadar, intelectualul poate răspunde numai pentru acțiunile sale și consecințele lor, prin acțiune

înțelegându-se în acest caz, cea publică, desfășurată în societate. (E drept că acțiunea intelectuală se poate concretiza și în raport cu mediul fizic, când e vorba, de pildă, de o invenție tehnică și de consecințele ei, care, la rândul lor, pot fi bune sau rele, de unde și disputele de tip ecologic.) Putem imagina cazul-limită al unui intelectual care gândește doar pentru sine, fără a face publică în vreun fel (scris sau oral) gândirea sa; teoretic sau ipotetic vorbind, un asemenea intelectual nu poate fi tras la răspundere decât de o autoritate supremă. Putem oarecum spune că intelectualul se caracterizează prin acțiune indirectă. Discursul sau cartea sunt desigur acțiuni, dar în alt fel decât, să spunem, distrugerea naturii prin tăiatul copacilor, fiindcă ele nu implică un efect „direct" în mediul fizic sau social, așa cum se întâmplă în cazul unei invenții tehnice sau al unei lovituri de stat. În „intenția" autorului, discursul sau cartea ar trebui să rămână obiectul unei dezbateri între intelectuali, al unei dezbateri teoretice lipsite de orice consecințe practice. Însă adevărul e că „fapta" intelectualului poate foarte bine, prin consecințele ei tehnice sau istorice (vezi, de pildă, bomba atomică ori Revoluția Franceză), să ducă la acțiuni considerabile.

Dar cine și pe ce criterii poate să *judece* acțiunea (teoretică) a unui intelectual? În istorie, această judecată o face îndeobște autoritatea spirituală sau civilă cu care fapta teoretică a intelectualului intră în conflict. Înseamnă atunci că istoria *ulterioară* nu o poate face, că nu există o judecată *post festum* a istoriei? Există, desigur, numai că ea nu are autoritatea celei pe care istoria o face în imediat. Așadar, induc-

tiv-istoric vorbind, judecarea ca „tragere la răspundere" o face autoritatea învestită ca autoritate și care ia ca atare forma puterii judecătorești. „Legea" ei este dogma stabilită (*établi*), devenită tradițională. Or, intelectualul, cel puțin atunci când e intelectual autentic, este creator de idei, un personaj care subminează tradiția și, *ipso facto*, un născător de conflict și un culpabil potențial.

Dar ce am putea atunci să spunem despre creațiile judecate „bune"? Evident, ele nu au cum să fie „trase la răspundere". Am văzut că în judecarea oricărei acțiuni intră criteriile de adevăr–fals și bine–rău, cel mai adesea îmbinate. Să observăm că și în cazul acesta, al creațiilor judecate drept „bune", autoritatea prezumă că știe ce este adevărat sau fals, bine sau rău. Or, ca și în cazul condamnării unei acțiuni, judecata aceasta este, firește, neîntemeiată.

Rezultă din toate acestea că orice judecare a unei acțiuni este de tip autoritar? Există desigur judecăți la care se poate ajunge pe baza unei discuții libere. Dar atunci care sunt criteriile? Patru mi se pare că sunt criteriile care pot intra în joc:

1) ceea ce a spus ori a scris A este fals

2) ceea ce a spus ori a scris A este rău

3) ceea ce a spus ori a scris A are consecințe de falsitate

4) ceea ce a spus ori a scris A are consecințe rele.

De exemplu, Socrate era acuzat numai pe baza punctelor 2 și 4; Galilei, în chip aparent, în baza punctelor 1 și 2, dar, în realitate, în baza punctelor 3 și 4. Punctele 3 și 4 pot fi criterii de simultaneitate

sau de posterioritate, adică istoric-interpretative. Judecățile de tip autoritar sunt de simultaneitate, cele interpretative sunt de posterioritate și pe temeiul consecințelor *observate*, așadar nu prezise, ca în cazul simultaneității. Scopul temei este însă tocmai de a include simultan și consecințele, fără a aștepta, pentru efectuarea judecății, producerea lor. Învățăminte pentru a ajunge la acest scop pot fi însă scoase din istorie sau cel puțin pare să fie așa. De pildă, sentința în cazul lui Socrate am socoti-o astăzi ca nedreaptă, deși din punctul de vedere al autorităților ateniene ea a fost considerată ca perfect îndreptățită. Condamnarea lui Galilei este de mult considerată ca o nedreptate flagrantă: în aparență, ea a fost dată în virtutea criteriului adevăr–fals, în fapt însă pentru că punea în pericol dogma catolică. Or, astăzi știm că teoriile lui Galilei erau adevărate sau, în orice caz, mult mai aproape de realitate decât erau teoriile catolic-aristotelice referitoare la alcătuirea universului. Când spun „astăzi știm", înseamnă că ele s-au verificat ulterior, ajungând la rangul de evidență.

O primă concluzie ar fi că *judecarea* unei doctrine intelectuale trebuie făcută strict pe teren intelectual, adică prin dezbateri de bună-credință și cu argumente teoretice, iar nu autoritare. Mai anevoios este când teoria se referă la probleme politice. Iau un caz clasic: Hitler și doctrina sa. Aici se teoretizează războiul unui *Volk ohne Raum* (de unde nevoia cuceririlor în vederea dobândirii unui spațiu vital), se afirmă superioritatea „rasei" germane, având drept consecință degradarea teoretică a altor „rase", potrivit unei ierarhii în care pe primul loc se află evreii,

apoi slavii, francezii, englezii etc., totul având drept consecință până una alta persecuția și exterminarea evreilor. Este de ordinul evidenței absolute (ceea ce înseamnă „fără discuție") că această doctrină este și falsă, și rea; falsă pe criteriul adevăr–fals și rea până la cruzime pe criteriul bine–rău. Numai că falsitatea și răul acestor teorii nu au împiedicat accesul la putere al lui Hitler, vina pentru ascensiunea lui nu revine numai unui „intelectual" (și mai ales nu în unica lui calitate de intelectual), ci cade în seama multor oameni, printre aceștia aflându-se desigur și intelectualii.

În ce privește teoria marxistă, care este teoria unui intelectual și a unui luptător politic, deosebim înlăuntrul ei o teorie economică (plusvaloarea etc.), o teorie socială (lupta de clasă) și o teorie filozofică (materialismul istoric), care, îmbinate, constituie o teorie mai mult sau mai puțin coerentă.

Teoria superiorității: a) unui popor; b) unei religii.
a) unui popor:
- grecii și „barbarii" (*barbaroi*)
- poporul ales evreu (implică și element religios)
- rasa germană pură
- englezii (nedeclarat, dar subînțeles prin comportament condescendent)
- *the American way of life*
- panslavismul

b) unei religii:
- catolicismul
- mahomedanismul (fundamentalism)

Răspundere — E greu să spui că intelectualii și politicienii au răspundere. Ce răspundere au avut Hitler și Stalin? Ce răspundere a avut Marx pentru teoria marxistă?

Cum poți trage la răspundere pe un prost guvernator? Dacă l-ai ales (liber), răspunzi și tu.

Cum poți gândi măcar să-l tragi la răspundere pe Ptolemeu de la Copernic încoace?

Dar pe de altă parte, cum pot fapte cu atât de grele consecințe (precum o proastă guvernare sau o teorie greșită) să fie fără răspundere?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[TRUPESC. ORIENTAREA BIPEDĂ. SIMȚURI]

Noțiunea de „trup" implică dihotomia suflet–trup, care com-pune omul, în așa fel încât în om trupul este ceea ce nu este sufletul și invers. Deosebirea dintre trup și suflet, împinsă până la opoziție, vine din simțământul că, în unele împrejurări, mintea se împotrivește pornirilor trupești, concluzia firească fiind că ea este separată de trup. În filozofia greacă, în religii, inclusiv în creștinism — așadar, în mai totul Occidentul —, s-a ajuns astfel la un „care pe care" între trup și suflet. Cel învins (în teorie cel puțin) fiind trupul, care a fost în permanență disprețuit, hulit, chinuit.

Deosebirea dintre trup și suflet nu este însă limpede. Bunăoară, așa-zisele „instincte" sunt trupești, în vreme ce năzuințele sunt parte trupești (lenea), parte sufletești (năzuința spre cunoaștere). Apoi instinctele ca infrastructură au fost cel mai adesea îmbrăcate într-o suprastructură sufletească, cum s-a întâmplat cu sexualitatea și cu frumusețea trupească (în artă).

Dacă ar fi să ne întrebăm care sunt obârșiile clasice ale deosebirii dintre suflet și corp, pesemne că răspunsul cel mai firesc este: visurile și moartea (trupească), prezente ca atare în toate culturile mitice.

S-ar putea scrie un capitol separat despre dependența sufletului de trup: foamea, somnul etc., iar filozofic trebuie invocat și comentat acel *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*[1].

Desigur, toate acestea sunt știute de milenii, însă ceea ce ar trebui accentuat este că împărțirea suflet (minte)–trup a făcut ca omul ca întreg să fie pierdut, iar întrepătrunderea să fie înțeleasă numai ca încălecare, luând astfel naștere o totală falsificare a realității.

Eroarea împărțirii naturii omului reiese la toate nivelurile: în limbaj, în concepție și în aplicație. Limbajul este senzualist (perceput greșit ca metaforic-senzualist), iar miturile, poeticul, simbolurile sunt la rândul lor încărcări ale concepției privitoare la o realitate senzorială dată. Toate senzațiile au (sau pot avea sau au avut) o încărcare mitică, la fel cum au și direcțiile în spațiu sau conținuturile ipostazelor temporale (evenimente, trecut–prezent–viitor). În afară de matematică, ne exprimăm încă, în mare parte, senzorial.

Orientarea spațială bipedă (vezi Aristotel, *Fizica* IV, 1, 208 b)

– *Sus*: celest, supra-lunar, superior, suprem, *înalt*
– *Jos*: sub-lunar, subteran, prăpastie, *adânc*, abisal
– *Față*: orizont (zare), perspectivă, deschidere
– *Spate* (dos): dosnic

[1] „Nu se află nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri" (*lat.*), n. ed.

– *Stânga*: stângaci, malefic (poartă de intrare pentru malefic)

– *Dreapta*: dreptaci, benefic (poartă de intrare pentru benefic), dreptate

Simțuri (vezi *Phaidon* 76 c–d și *Theaithetos* 186 d)
Simțurile pot fi:
la distanță:
– văzul
– auzul
la distanță / contact:
– mirosul
la contact:
– gustul
– pipăitul

– Numai văzul deosebește substanțe (*hypokeimenon*), în timp ce celelalte simțuri percep doar calități (gust „amar", „acru", iar pentru pipăit, „moale", „aspru" etc.). Dar e o întrebare dacă văzul percepe lucruri (substanțe) sau dacă lucrurile (substanțele) sunt ce sunt prin văz.

– Există în mod evident în cultura occidentală o prioritate a văzului în raport cu simțurile de contact, vădit mai oropsite și rămase în umbră. (Există oricum o inferioritate a omului față de animale în privința mirosului și a gustului.) De altfel, se poate constata în mod corespunzător o rodnicie în gândire a imaginilor și metaforelor legate de văz față de cele legate de alte simțuri. Să observăm de asemenea că problema „judecății" este văzută prin categoria „substanță" a văzului.

– Văzul percepe și el „calități", în speță culori. Dar ce se poate spune atunci despre formă?

– „Memoria" este îndeosebi a văzului.

– *Concomitența* simțurilor: ele pot fi și sunt uneori concomitente, ba chiar acordate unul cu altul (de exemplu, în vorbire mimica — care ține de văz, cu vorbele — care țin de auz; și la fel se petrece în teatru și operă etc.). Rămâne să vedem care din simțuri pot fi concomitente și care nu.

Există neîndoielnic simțuri pure: văzul, atunci când privesc, singur fiind, un peisaj, ascultarea unei muzici cu ochii închiși etc.

– *Spațiu și timp în simțuri*: văzul este spațial (simultaneitate), auzul este temporal. Celelalte sunt pur și simplu prezente.

Muzica este o memorie a succesiunii sunetelor. (Dar și mișcarea spațială e succesivă.)

– Marile filozofii tradiționale (ca și logica veche) sunt *spațiale*. Bunăoară Platon. Iar Aristotel, în logică, construiește pe substanță-calități (atribuiri). Or, substanța are caracter spațial. Dar Hegel?

Nu există o metafizică întemeiată pe gust, pipăit, miros (totuși: Aristotel, *Metafizica* IX, 10: *thigein*). Dar oare ar putea exista o asemenea metafizică?

Potrivit lui Kant, *Kritik der Urteilskraft*: plăcerea estetică (implicând contemplație) nu poate fi obținută decât prin simțurile vederii și auzului.

– De unde prioritatea văzului pentru Platon (*Timaios*) și apoi, înlăuntrul văzului, prioritatea *conturului* (*eidos, idea*). Conturul la Platon duce la *idea*, iar în geometrie la figuri și în mecanică la traiectorii. Conturul mărginește obiectul, oarecum în limitele lui.

Dar de ce *numai* conturul, și nu și culorile? De ce conturul este substanțial, pe când culorile sunt calitative? Apoi: De ce gustul, mirosul, pipăitul nu sunt niciodată substanțiale, ci numai calitative?

De fapt „contur" nu e bine spus. „Forma" ar fi ceva mai aproape (de pildă, o hiperbolă nu e un contur, dar are o formă; conturul e perceput ca închis).

– *„Spațiul" este condiționat de văz.*

– Scrierea, cartea (și cultura occidentală este de milenii o cultură a scrisului) sunt și ele pentru văz, inclusiv ecranele computerelor. (Scrierea Braille e un surogat.)

– De ce matematica implică scriere, adică văz?

– Inferioritatea noastră în simțuri față de animale.

– Posibilele cauze empirice ale priorității conturului (formei):

a) Dacă am în vedere autoconservarea, dușmanii sunt mai ales vietățile care pot fi identificate prin mișcarea lor: mobilul are o formă, un contur. Ceea ce îl deosebește și-l face identificabil este mai întâi tocmai conturul lui (șarpele în mișcare, tigrul etc.). În măsura în care mobilul viu se trădează și se identifică mai ales prin forma (conturul) lui, el poate fi detectat de la distanță ca primejdie, permițând o mai bună asigurare în fața acesteia. Deosebirea dintre viul în mișcare și restul celor existente face ca și restul să fie identificat ca formă: movile, dealuri, munți etc.

b) O vietate își poate ascunde (prin mimetism) culoarea (și uneori chiar forma), dar în mișcare *forma* e cea care o scoate în evidență. Desigur, și auzul, și mirosul îngăduie o identificare a primejdiei, dar în

mai mică măsură, adică la distanțe mai mici, iar distanța este și a fost esențială pentru sesizarea primejdiei. Gustul și pipăitul sunt, din acest punct de vedere, irelevante.

Pentru Platon (*Timaios*, 53 c și urm.), lumea sensibilă este alcătuită din forme geometrice elementare (forme erau, într-o oarecare măsură, și atomii presocratici), deci din entități ce țin de domeniul vederii; altminteri, nimic despre auz, miros, pipăit, gust. La fel la toți urmașii. Filozofia occidentală a rămas până în zilele noastre una a văzului, lucru pe care, recent, McLuhan l-a spus în mod răspicat. (O metafizică a gustului sau a mirosului nu există, dar rămâne să ne întrebăm dacă ea ar fi oare posibilă și, dacă nu, de ce nu.) Ba chiar toată simbolistica și metaforica mitică este impregnată de *văz* (lumina — ca în mitul peșterii la Platon, înălțarea).

Repet: „spațiul" este condiționat de văz. Numai spațiul asigură concomitența (nu simultaneitatea) lucrurilor, varietatea și multiplicitatea lor (*ihre Mannigfaltigkeit*). Concomitența gusturilor, pipăirilor, mirosurilor nu există decât accidental, pe când în spațiu (în văz) multiplicitatea este esențială (vezi Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, „Die transzendentale Ästhetik", A, 20, B, 34). Iarăși, sunetul, mirosul, gustul pot fi localizate, dar faptul acesta nu este pentru ele esențial.

Cum se explică această privilegiere a văzului în raport cu celelalte simțuri? Am amintit că spațiul e condiționat de văz și că el face cu putință concomitența lucrurilor și multiplicitatea lor. Or, multiplicitatea implică deosebirea, iar deosebirea (*componendo et*

dividendo la Toma) este funcția principală a gândirii (analiză și sinteză, *to auto kai to heteron* la Platon, *Sofistul*). În spațiu, multiplicitatea lucrurilor este sesizată *deodată*. Firește, și gusturile, mirosurile etc. Dar, în mod esențial, ele se deosebesc succesiv (nu concomitent) și potrivit categoriei calității. Întrebarea este, deci: de ce concomitența (esențial spațială, ținând deci de vedere) este fundamentul deosebirii substanțiale (nu calitative)?

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Uni-forma și gradele (gradierea) par a se bate cap în cap: pentru că dacă există o singură formă, cum apar atunci deosebirile de ierarhie, rang etc.? Iar dacă deosebirile acestea există, înseamnă că nu mai avem uni-formă. Există desigur și uniforme „curate", în care gradierea este totală absentă, bunăoară rasa călugărilor, portul maicilor sau uniforma elevilor. Ba chiar și în armată există uniforma soldaților negradați.

Uniforma se afirmă în calitatea ei de uni-formitate (toți militarii poartă uniformă militară) în raport cu restul cetățenilor (cu cei care nu poartă uniformă), dar, pe de altă parte, privită dinlăuntrul armatei, în cadrul uniformei survin deosebirile de grade, în speță ierarhia militară. Înseamnă atunci că însuși gradul de închidere a grupului determină „gradarea": cu cât grupul (militari, clerici etc.) este mai închis, cu atât gradarea pare să fie mai necesară. Așadar: unde și din ce pricină apare ierarhia? Primul răspuns, cel care ne stă la îndemână, ar fi: ierarhia apare acolo unde este necesară o disciplină. Uniformitatea nu scoate la lumină un grup a-morf, ci un grup ce se vrea și se știe distinct înăuntrul unei comunități

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

(umanitate, stat, societate etc.), un grup ce își asumă un rol care îl deosebește de restul comunității.

Sensul de egalizare pe care îl aduce cu sine uniforma poate fi uneori precumpănitor: la călugării catolici, în ordinele religioase în general, uniformitatea, în speță rasa călugărească, semnifică nu numai lepădarea veșmintelor lumești ca anunț al lepădării de deșertăciunea lumii, ci și egalitatea călugărilor din același ordin între ei. La fel, în China comunistă, uniforma purtată de cetățenii de rând și totodată de vârfurile puterii (tunica închisă) își propunea să fie semnul exterior al egalității tuturor comuniștilor.

Uniforma (uniformitatea) înăuntrul unei comunități se naște din nevoia de *a deosebi* și de *a marca* diferite grupuri scoțând în evidență unitatea lor de funcție, de credință sau de idei (ideologie). Uniforma este astfel în chip paradoxal un mod de a despărți unificând: pornind de la funcția, credința și ideile unor grupuri, ele sunt despărțite, perpetuându-se apoi, prin uniformă, deosebirea dintre ele. Tocmai pentru că grupurile acestea se deosebesc unele de altele, societatea le desparte ca atare, *marcându-le prin uniformă* sau prin alte semne distincte. Marcarea (însemnele, inclusiv uniforma) poate avea diverse cauze sau motivări: stigmatizarea exterioară impusă, de pildă steluța pentru evrei sub naziști, recunoașterea interioară dintre membrii unui grup (semne distinctive secrete) sau însemnele orientate deopotrivă către interior și către exterior (de pildă, rasa ordinelor religioase, asumată din interior și expusă apoi ca atare ca semn distinctiv pentru ceilalți).

Despărțirea poate veni fie 1) ca formă de impunere, din partea „celorlalți", a comunității (ghetourile), fie 2) prin adeziune internă, din partea despărțiților (călugării, de pildă, dar și portul extravagant al existențialiștilor francezi bunăoară), fie 3) printr-un acord al părților. Se poate observa lesne că, potrivit acestor trei cazuri, despărțirea poate fi benefică, malefică, ambivalentă sau neutră.

Interesant e însă că în grupul care se naște prin uni-formizare apare în chip dialectic, prin chiar nevoia de organizare a grupului, diferența. Lucrul acesta se întâmplă fie prin chiar funcția grupului (e limpede că armata nu-și poate îndeplini funcția fără existența structurii elementare: „comandant și comandați"), fie prin nevoia de a păstra cauza deosebirii ce stă la originea grupului, în speță puritatea ideilor fondatoare și, astfel, „ortodoxia" lui; situație în care integritatea celor grupați laolaltă este apărată constant de abaterile și „ne-uniformitățile" inerente evoluției grupului. În ambele cazuri, este în joc autoritatea unui șef și disciplina bazată pe ascultare din partea subalternilor. Altfel, uni-formitatea însăși ar fi pusă în pericol. Pentru a se păstra ca atare, pentru a rămâne uniformitate marcată prin uniformă, uniformitatea însăși necesită ierarhie și disciplină. (Se poate vorbi oare de un raport între ordine, ierarhie și disciplină? Am putea spune că ierarhia este un anumit fel de ordine și că disciplina constă în respectarea ordinii ierarhice. La rândul ei, ierarhia ia forma unei structuri repetate, așa cum se întâmplă, de pildă, în armată.)

Din tot ce-am spus mai înainte, pare să se desprindă ideea că ordinea și ierarhia, zămislite cum sunt de uniformitate, nu pot fi înțelese decât presupunând o uniformitate despărțitoare. Cu alte cuvinte, că trebuie să am mai întâi un grup omogen, a cărui identitate e dată de despărțirea prin deosebire, pentru ca abia apoi să se constituie o ordine, o structură ierarhizată, o disciplină. Ar mai rămâne desigur întrebarea: ce rol joacă factorul *timp* în această formare dialectică a ordinii ierarhice?

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

GÂNDIRE INDIVIDUALĂ ȘI GÂNDIRE DELEGATĂ

Când afirmăm că orice gând este un act „eminamente" individual (*cogito*), iar, pe de altă parte, spunem că rațiunea (facultatea gândirii, logica) este una și aceeași la toți oamenii care gândesc rațional, noi gândim contradictoriu. Într-un cuvânt, noi gândim la fel și totuși nu gândim la fel: gândim la fel, dovadă că orice om gândește rațional că 2+2=4, dar nu gândim la fel, dovadă că discutăm și ne certăm pe anumite teme. Descartes își începe *Discours de la méthode* cu afirmația: „Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée."[1] Dar azi cine mai crede că tot ce a spus Descartes este așa cum a spus el?

Acest paradox își găsește o soluție pe care cei mai mulți o acceptă mai mult sau mai puțin explicit, și anume că acest paradox depinde de domeniul de aplicare a gândirii: în gândirea numită „pură", cum ar fi logica și matematica, toți gândim (în măsura în care gândim logic ori matematic) la fel, dar în ce privește alte teme, de pildă binele, politica, filozofia, noi nu mai gândim la fel, iar explicația ar fi că, în cazul acestor teme, nu avem de-a face cu o gândire

[1] „Bunul-simț este lucrul cel mai bine distribuit din lume" (*fr.*), n. ed.

„riguros științifică": aici conceptele fundamentale, axiomele și demonstrațiile nu sunt riguros definite, cum nici verificarea ipotezelor și experimentele nu sunt posibile aici, așa cum sunt posibile în științele naturii. Acest fapt duce la o ruptură între științele numite „exacte" și cele numite „umaniste", o ruptură în care gândirea omului se zbate de vreun veac încoace. Rezultatul este că partea „științifică" are tendința de a îngloba disciplinele umaniste prin scientizarea lor sub forma unei pseudorigurozități, în vreme ce partea umaniștilor acuză științele exacte că nu rezolvă „marile probleme" — metafizice (existența), morale, politice și chiar ontologice — ale „omenirii".

Nu este aici locul să „rezolv" această aporie, fiindcă nu ea este tema pe care mi-am propus-o. Aici voi aborda o temă care, izvorând din această aporie, privește tocmai spațiul intermediar.

O altă soluție pentru rezolvarea paradoxului amintit ar fi să spunem că deosebirile de neîmpăcat dintre părerile oamenilor apar numai atunci când e vorba de probleme care privesc sau includ *acțiunea* (așadar, de problemele moralei și politicului), în vreme ce, când e vorba de probleme bazate pe observație sau constatare (probleme „științifice"), se poate ajunge oarecum lesne la un consens. Trebuie totuși să deosebim consensul general uman de caracterul general valabil al legilor naturii fizice (neînsufletite). O lege fizică nu e adevărată pentru că toți fizicienii sunt de acord (chiar dacă așa se și întâmplă), ci pentru că ea este verificată în chip repetat și permite o predicție exactă. Însă nu este locul să discutăm aici

despre relația în care se află general-valabilul legilor naturii cu general-valabilul gândirii.

Cât privește acțiunea omului care face obiectul moralei și politicii, judecățile tradiționale sunt în număr de două:

1) judecata aristotelică, potrivit căreia procesul acțiunii (moralei) implică trei momente: deliberare sau alegere (*proairesis*), hotărârea și voința (*boule*) și acțiunea propriu-zisă, cu scopul care o determină și cu mijloacele prin care acesta este atins (*praxis*);

2) judecata (a cărei origine îmi rămâne străină) potrivit căreia oamenii sunt de două feluri: oameni contemplativi și oameni de acțiune, deosebiți prin firea lor sau prin opțiuni.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Competența presupune o relație cu un sector al realității, întreținută în cunoștință de cauză. Competentul se pricepe la „ceva": zoologul la animale, botanistul la plante, inginerul la mașini, medicul la boli sau la întreținerea corpului omenesc, chimistul la chimie etc. Deosebirile dintre ei se întemeiază pe deosebiri existente în *realitate*. La fel, ofițerul se pricepe la arme și la război, magistratul la împărțirea dreptății, iar, printre meșteșugari, zidarul se pricepe la zidărie, pantofarul la încălțăminte, lăcătușul la încuietori ș.a.m.d. Cantonarea în specialitate (în profesie sau în meșteșug) formează atât tăria, cât și slăbiciunea competentului, fiindcă ceea ce este deosebire în realitate devine limitare în competență. Competent în ceva înseamnă și limitat la ceva. Limitarea conferă competenței deopotrivă tăria și slăbiciunea ei. Tăria competenței stă în limitare pentru că tocmai limitarea îi îngăduie celui competent aprofundarea și stăpânirea unui sector de realitate printr-o cunoaștere și experiență care nu pot fi dobândite decât prin această limitare voită și asumată din capul locului. Iar slăbiciunea competenței rezidă în limitare pentru că cel ce se pricepe la ceva *se pricepe* numai la ceva. Pantofarul nu se pricepe la croitorie, inginerul

nu se pricepe la boli, iar judecătorul nu se pricepe la plante. Cu alte cuvinte, competentul în ceva *lasă liber* locul celorlalte competențe, fiecare ocupând un loc al lui ca rezultat al diviziunii muncii și al cultivării unor competențe diferite. Așadar, competența survine într-o societate organizată înăuntrul unui mediu natural și în raport cu acest mediu din și prin care ea trăiește, subzistă și evoluează. Nu se poate închipui o comunitate sănătoasă ale cărei sectoare să fie organizate după un alt criteriu decât cel al competenței. Dacă comunismul a sfârșit într-un eșec este pentru că acest criteriu a fost călcat în picioare.

După 1944, sovieticii și P.C.R. au avut de înfruntat un popor care era în întregime ostil comunismului, de la monarhi până la țăranul gospodar. Un asemenea popor nu putea fi nimicit, în schimb putea fi aservit, ceea ce, de altfel, s-a și întâmplat. Aparatul de stat „burghez" a fost zdrobit, ofițerii, judecătorii, profesorii și liber-profesioniștii au fost demiși, arestați și lichidați în masă. Pe scurt, *competența* a fost desființată. Mai mult sau mai puțin, fiecare din aceste categorii reprezenta, la locul cuvenit ei, competența. Toți au fost înlocuiți de activiști și de profesioniști improvizați, aserviți prin înscrierea în partid. Criteriul competenței a fost în fapt înlocuit prin criteriul fidelității față de „cauza partidului", prin ascultarea „disciplinei de partid", prin supunerea la „linia partidului". Oameni fără pregătire militară au devenit ofițeri, după cum muncitorii au ajuns judecători (asesori) populari, directori de întreprinderi, profesori fără pregătire de specialitate (sau cu pregătire din altă specialitate), funcționari de stat (de la contopiști

la miniștri fără nici o pregătire sau competență), totul petrecându-se sub îndrumarea activiștilor de partid. Aceștia din urmă, lipsiți fiind de pregătire, de atestare, de experiență și de verificare, erau întruchiparea incompetenței și totuși, prin definiție, ei erau buni la toate. Activistul politic nu se pricepea la nimic (nu avea nici o competență), dar dădea sfaturi, indicații, directive, ordine și dispoziții în toate domeniile. Pare aberant, dar așa s-a întâmplat. Astfel, competența a decăzut, ba cel mai adesea a fost privită drept ceva suspect și, în orice caz, drept o însușire de care te puteai dispensa în locurile de decizie. Situația aceasta — competența care trebuia să cedeze pasul în fața activismului — s-a perpetuat, rămânând intactă până la căderea comunismului. De la bun început, competența a încetat să mai fie un criteriu major în distribuirea rolurilor sociale, iar excepțiile (inginerii sau medicii) nu au modificat în mod semnificativ starea globală a societății comuniste. Rezultatul vizibil a fost constituirea unei comunități bine ierarhizate de in-competenți. În această comunitate, competenții, care erau totuși necesari *à la longue*, au depins în permanență de criteriul politic, în fond de bunul-plac al activiștilor. Ei au fost declarați „tehnicieni" și au devenit o clasă declasată.

Băbește vorbind, în mișcare deosebim un mobil, o acțiune de mișcare (mișcarea propriu-zisă), o traiectorie a mișcării și timpul (durata) mișcării.

Natura mișcării depinde de cum înțelegem relația dintre corp (mobil) și mișcare. Pentru Aristotel, există mișcarea circulară perfectă, uniformă, perpetuă ca imagine a eternității (mișcarea sferei stelelor fixe), și mișcarea în jos și în sus din regiunea sublunară. Mișcarea sublunară *vine din natura mobilului și îi aparține*. Focul, prin natura lui, se ridică, lucrurile grele, prin natura lor, cad în jos. Asta fiindcă fiecare corp tinde să ajungă la *locul* său, care depinde tocmai de natura lui, de aceea aceste mișcări sunt „naturale", iar toate celelalte sunt „violente", pricinuite de ceva din afară. (Mișcările în sus și în jos sunt pe linii drepte.)

Așadar, după Aristotel, mișcarea aparține naturii mobilului și ea deosebește totodată două lumi: cea celestă și cea sublunară.

Toate aceste poziții au fost atacate de fizicienii secolelor al XV-lea–al XVII-lea. Mișcările au o traiectorie, traiectoriile sunt linii, iar liniile sunt studiate de geometrie. Galilei și alți fizicieni (Copernic, Kepler, Torricelli, Gassendi etc.) au stabilit „relativitatea"

mișcării. Mișcarea nu e absolută, nu depinde de natura corpurilor (gravitația este valabilă pentru toate corpurile), ci este relativă, adică funcție de poziția corpurilor de referință. (Butoaiele din cala vasului în deplasare.) Întrucât toate corpurile se mișcă, inclusiv Terra, mișcarea se determină „relativ", adică nu există un centru (ca pentru Aristotel și chiar pentru Copernic în sistemul heliocentric) fix, ci cel mult un „sistem mecanic". Ceea ce implică poziții *„de grande portée"*:

1) Terra mișcându-se ca orice astru înseamnă că e și ea un astru, deci nu sunt două lumi diferite, ci una omogenă. Dispare Olimpul, dispar deosebirile fundamentale dintre lumea de aici și cea celestă, avem o singură lume, cu aceleași legi.

2) Mișcarea fiind determinabilă „relativ", devine centrală problema *spațiului* (spațiul, ca atare, nu exista la Aristotel, ci doar locul). Traiectoriile sunt în spațiu, și anume într-unul geometric.

3) Neexistând un centru, nu există nici locuri privilegiate, nu există propriu-zis nici un „loc" absolut, lumea întreagă nu este „undeva" (adică spațiul nu e „undeva"). Giordano Bruno (în *De l'infinito universo*, p. 281 — Koyré, p. 68), spune: „Lumea este ceva care nu se găsește nicăieri." Deja Nicolaus de Cues, în *De docta ignorantia*, p. 102, spunea: „Totdeauna observatorului i se va părea că este în centrul quasi imobil și că tot restul se mișcă", iar G. Bruno (*ibid.*, p. 309 și urm.): „La fel cum noi spunem că suntem, oarecum, în centrul acestui cerc echidistant care formează marele orizont..., tot așa, desigur, locuitorii

lunii cred că sunt în centrul orizontului lor, care cuprinde pământul, soarele și celelalte astre și constituie limita propriului lor orizont. De aceea pământul, ca de altfel nici o altă lume, nu este în centrul [Universului] și nu există puncte în spațiu care să formeze poli definiți și determinați pentru pământul nostru... și aceasta e valabil pentru toate celelalte corpuri [ale Universului]... Astfel deci, Pământul nu e centrul Universului; nu e central decât în raport cu propriul nostru spațiu înconjurător."

Ceea ce înseamnă distrugerea „mediului" și a centrului său, distrugerea punctului de vedere obișnuit, normal. Astfel ne aflăm într-o lume „dezorientată", care se substituie lumii bunului-simț. Această lume e „intelectuală" și în speță matematică. Fizica lui Aristotel era o fizică a bunului-simț, a mediului. Fizica clasică este una a descentralității, a dezorientării Universului, dar tot legică, o fizică a spațiului indiferent și imobil.

4) Relativitatea mișcărilor ne duce la interacțiunea și compunerea mișcărilor cu urmări:

a) des-compunerea mișcărilor și compunerea lor

b) problema cercului și a liniei drepte

5) Matematizarea lumii, care și ea duce la omogenizarea lumii. Nu numai mișcările sunt matematizabile (*orice* mișcări, inclusiv cele sublunare — legea căderii corpurilor, respectiv o mișcare neuniformă, dar uniform accelerată și care introduce — pentru prima oară — timpul în calculul mișcărilor sublunare), ci și corpurile. „Nu cunosc titlurile nobiliare ale corpurilor", spunea Galilei referitor la poliedrele

regulate și rolul lor în cosmologia platonică. Toate corpurile au o formă matematizabilă, dar nu toate sunt regulate. Astfel lumea devine *matematic omogenă*. Ceea ce înseamnă că întreaga lume este matematizabilă, este un câmp deschis matematicii.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Până nu prea demult (secolele al XVII-lea–al XVIII-lea), omul nu însemna mare lucru în raport cu lumea: tot ce gândea și făcea el era simțit ca ceva derizoriu în comparație cu universul și cu Dumnezeu. *Ergo* omul era „liber" pentru simplul fapt că era o ființă fără importanță. În plus, lumea mergea înainte cu sau fără o istorie a ideilor, ceea ce dovedește limpede că lumii puțin îi păsa de o asemenea istorie a ideilor. De atunci însă lucrurile s-au schimbat:

1. *Gott ist tot*, ceea ce înseamnă nu numai că am încetat să mai avem ca termen de raportare un „atot-" (atotputernic, atotștiutor etc.), dar că, în plus, suntem lipsiți de un stăpân, suntem lăsați în voia noastră (ca adolescenții rămași singuri în casă după ce părinții au plecat în week-end), cu alte cuvinte că suntem de *capul* nostru.

2. Tehnica din secolele al XIX-lea– al XX-lea ne-a îngăduit să facem (și ne-am și făcut) o lume a noastră (ca mediu), cu autostrăzi în locul cărărilor, cu blocuri în locul adăposturilor, cu fabrici, magazine, aeroporturi, avioane, trenuri etc. Trăind în această lume proprie nouă, noi putem ignora natura, și chiar o ignorăm prin faptul că o împingem la marginea lumii noastre, sub formă de parcuri, rezervații etc.

Așa se face că noi nu mai trăim în natură, ci am ajuns să trăim într-o lume a tehnicii. O asemenea schimbare de mediu reprezintă nu numai un progres tehnic, ci și o mutație.

3. Orașul a devenit expresia acestei închideri a noastre în social prin părăsirea naturii. Mai întotdeauna cultura „mare" s-a făcut în orașe. Dar dacă acum sunt peste tot orașe, nu înseamnă atât că facem peste tot cultură mare, ci doar că trăim înghesuiți unii în alții. Și chiar aceasta este *concepția* pe care o avem despre noi înșine.

Toate cele trei puncte sunt îngemănate.

La 1: Îndepărtarea divinului ne-a făcut stăpâni. Metaforic vorbind, am ajuns să fim proprietari asupra naturii, ea este ogorul al cărei rost este să ne facă să trăim bine. Natura e pentru noi materie primă (*Bestand*).

La 3: Titlul lucrării lui J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, este reprezentativ pentru istoria ideilor occidentale.

Tot la 3: Spre deosebire de orașele marilor civilizații (Babilon, Atena, Roma etc.), care s-au format datorită puterii statale, orașele noastre s-au ivit ca urmare a faptului că, ființe sociale fiind, noi ne înghesuim în ele.

La 2: Lumea „tehnică" în care trăim este o lume a noastră, este societatea umană în care, tocmai pentru că ne închidem față de natură, rămânem singuri, fiind prizonieri ai unei *singurătăți sociale*, fără natură și fără Dumnezeu.

Acești doi „fără", care indică limpede singurătatea socială în care trăim, spun totodată că a existat

o vreme în care omul și umanitatea se priveau pe sine numai în raport cu Dumnezeu (transcendentul) și cu natura (diferitul, altceva-ul, străinul). Există o realitate diferită de mine, natura, și un dincolo față de mine și de natură — Dumnezeu — și ambele instanțe făceau posibil pentru mine un *sens* înăuntrul unei lumi.

Dar, se va spune, lumea tehnicii nu este și ea o lume? Desigur, numai că ea este una care, spre deosebire de aceea din care făceau parte deopotrivă natura și transcendentul, nu mai poate să ne ofere un sens. În această nouă lume, individul însuși își pierde orice relevanță. Străinul, diferitul continuă să existe, dar într-un fel aparte, și anume ca străin *al nostru*: lumea tehnică ne este total străină, întrucât ea este o lume de lucruri care, deși sunt create de om, ne este, fiecăruia în parte, complet străină, fiindcă noi nu știm cum sunt făcute și cum funcționează lucrurile acestei lumi (ascensorul, televizorul etc.). Ceea ce știm însă este să le manipulăm. Caracteristica tehnicii constă tocmai în decalajul de știință (de știut) existent între domeniul invenției (al creației), care este accesibil unei mâini de oameni, și domeniul utilizării, care este accesibil tuturor. În lumea tehnicii, noi suntem acasă și totodată suntem străini de ea. Oricine știe să apese pe butoane sau pe clape fără să știe cum funcționează „minunile" tehnicii. Pe acestea le ignoră cu toată seninătatea. Reușita tehnicii nu constă în prodigioasa investiție de inteligență, ci în faptul că produsele ei sunt utilizate în mod democratic. Lumea naturii a fost înlocuită de această nouă lume care ne este simultan familiară și străină.

Iar transcendentul? A dispărut el oare de tot? Nici vorbă. Transcendentul continuă să fie, dar ca un apendice al lumii tehnicii și într-o formă temporală. Transcendentul se numește acum *progres*. Viitorul ca progres al tehnicii este substitutul modern al transcendentului.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUNOAȘTEREA CA PIEDICĂ A TRĂIRII VIEȚII

Excesul cunoașterii aduce cu sine nu numai o înstrăinare de realitate („a fi cu capul în nori"), dar și una de viață. Dedicându-te cunoașterii, îți trăiești viața ca un „epistemoman" și ajungi la maturitate să fii lipsit de maturizare, cu alte cuvinte să fii unilateral dezvoltat („șoarece de bibliotecă"), sec și, în fond, lipsit de împlinirea potențelor, așadar întru câtva monstruos. E un exces ca multe altele, ca musculosul (sportivul) de pildă, ca expertul fanatic etc.

Teza aceasta presupune: 1) potențe *interioare* fizice (de exemplu, senzoriale), afective, raționale, care pot fi dezvoltate ori nu; 2) racordări la lumea exterioară (luptă, succes, ratare, deprinderi, pățanii, aventuri, contemplare și în general activități în afară); 3) o dezvoltare armonică generală, incluzând punctele 1) și 2) într-o „personalitate" (de tipul lui Goethe, să zicem), ca ideal; 4) *străduința* pentru o asemenea dezvoltare, transformarea trăirii imediate a vieții într-o *cultivare* necontenită a ei, atât din perspectiva timpului, cât și din perspectiva întregii game a potențelor ce trebuie împlinite.

Dar care ar fi potențele noastre?

A) *Potențe senzoriale*

Cultivarea tuturor simțurilor prin perceperea 1) culorilor, formelor, distanțelor; 2) a sunetelor, zgomotelor

și a identificării lor; 3) a mirosurilor (miresme, duhori, parfumuri); 4) a gusturilor fructelor, legumelor, sării și piperului; acrul, dulcele, amarul etc.; 5) a ceea ce se obține prin pipăit: adierile, vântul, asprul, moalele, mătăsosul, catifelatul, pielea etc. — o lume întreagă.

Acest lucru implică: a) să le deosebești pe toate acestea în toată diversitatea lor, adică tot mai diferențiat, mai variat, mai nuanțat; b) să le identifici în esența sau / cauza lor (de pildă în triluri de privighetoare, lătrături etc.); în varietatea lor (mirosuri de garoafă, frezie, trandafir, busuioc etc.); c) să le numești și să le ordonezi, să le gândești și să le clasifici. Tot senzorialul implică nu doar o relație cu lumea exterioară, ci el își are originea chiar în această lume. Senzațiile se împart după mai multe criterii: întâi, procedural, în plăcute și neplăcute, apoi în funcție de grad, în nuanțe necontenit gradabile și, în fine, după măsură, în potrivite sau nu.

B) *Potențe afective*

1) Plăcerea și neplăcerea — legate de senzații: senzualitatea impresiilor senzoriale, rafinarea lor, atracția și repulsia, pasiuni și idiosincrasii senzoriale.

2) Sentimentele sunt nenumărate, cu nuanțări fără de sfârșit, de la ură la iubire, de la „un nu știu ce" până la pasiuni, de la vagul unei *Stimmung* la sentimente de o viață, de la sentimente „interne" (dezamăgiri de sine, depresii, entuziasme în propria proiectare) la sentimente „localizate" (dragostea de natură — munți, mare —, dragostea pentru anumiți oameni, pentru anumite animale etc.) și

apoi mergând până la sentimente generale, ca acele *Stimmungen* nedesluşite, fiecare cu nuanţările sale, care au făcut să fie mari oameni precum Shakespeare, Balzac, Proust etc.

Şi sentimentele au fost împărţite în „pozitive", de pildă iubirea, bucuria, veselia etc., şi „negative", de pildă ura, duşmănia, pizma, gelozia etc. Pe de altă parte, sentimentele au fost privite în amestecul lor, apoi în nuanţarea lor nesfârşită şi, din punct de vedere moral, în abţinerea sentimentală (ataraxie) sau în „justa măsură".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Orice cunoaștere este o cale ce poate fi redusă la următoarele momente: 1) întrebare; 2) răspuns; 3) negație. Întrebarea și negația sunt mai tari decât răspunsul, dar tustrele sunt independente.

1) *Întrebarea*. Întrebarea e starea de nedumerire, ea este, într-un fel, începutul perpetuu. De obicei se consideră că întrebarea deschide un orizont de cunoaștere, dar că totodată ea dă o orientare cunoașterii, cu alte cuvinte îi dă un țel anume. Întotdeauna întreb *ceva*, iar acest ceva limitează și determină răspunsul. Întrebarea implică posibilitatea răspunsului, altfel ea ar fi absurdă, dar pe de altă parte ea îl premerge prin chiar acest fapt. Răspunsul, la rândul lui, implică întrebarea, altminteri el nu ar fi răspuns. Relativitatea lor întruchipează un circuit închis: întrebare–răspuns (de tipul: „Cât e ceasul?" „Opt").

Domeniul întrebării este cel al neștiut-știutului, al cunoașterii, iar dinamica acestui domeniu cere o mișcare ce pornește de la „nu știu" și înaintează către „știu"; așadar, această dinamică este totodată temporală și epistemologică. Astfel privită, întrebarea are un caracter provizoriu, de „suspans", ea atârnă de răspuns, iar răspunsul, din acest punct de vedere, este unul definitiv, unul închizător. De aceea, din

această perspectivă, nu se poate spune că întrebările se constituie în mod propriu-zis, pe când răspunsurile se pot constitui astfel, ele formând ceea ce numim de obicei cunoașterea (știința).

Acestea ar fi schemele punctuale de tip întrebare–răspuns. Ele sunt însă reduse la punctualitate, care nu este nimic altceva decât o abstracție, și asta fiindcă fac abstracție de mediul întrebării, adică de un context care este nespus, dar presupus. Când întreb „Cât e ceasul?", presupun (prestiu) că interlocutorii știu ce este un ceas, că cel care răspunde la această întrebare are posibilitatea de a ști cât arată ceasul, că știu ce e timpul arătat de ceas etc. Deci schema punctuală se înscrie într-un „deja știut", într-un orizont de știuturi (sau presupus știuturi), care sunt presupuse și care, ca atare, sunt nespuse, sunt de-la-sine-înțelese. Întreb ceva ce nu știu într-un orizont pe care îl știu. De unde: a) întrebarea este resimțită ca o *lipsă*; b) răspunsul se înscrie într-un orizont de știuturi și înlătură o lipsă. În aceste cazuri, orizontul de știuturi este oarecum comunitar, iar lipsa e o carență *individuală*, un *accidens*. Întreb cât e ceasul fiindcă n-am un ceas la îndemână, dar știu că sunt ceasuri, că alții au ceas și că, întrebând, pot ajunge să știu cât e ceasul. Întreb ce zi e azi fiindcă am uitat, dar, în mod obișnuit, cei din jurul meu știu ce zi e și e normal ca ei să știe, căci e ceva știut de toată lumea, doar că eu am uitat momentan.

Mai departe, sunt lucrurile pe care numai *unii* le știu: specialiștii, savanții, experții — eu doar știu că ei știu și mă adresez lor ca atare. Aici intră în func-

țiune despărțirea recunoscută și postulată ca atare (*gesetzt*) între intelectual și neintelectual, respectiv, între respondent și întrebător, iar prin abuz, între posesorii adevărului și neposesori — numai că această distincție este valabilă numai într-o societate în care știutorii dobândesc, din și prin diviziunea muncii, statutul instituționalizat de știutori. În realitate însă, fiecare om știe, prin și din experiența lui, unele lucruri și nu le știe pe altele. Diviziunea muncii este și o diviziune pe „specialități" a știutorilor. Mă adresez zugravului, constructorului, pielarului, savantului pentru problemele (întrebările) respective; ei trebuie sau ar trebui să știe răspunsurile. Dacă nu le știu, înseamnă că *nu se știe*.

Pare-se că orice știință specializată pornește de la un știut comun pe care îl lărgește, îmbunătățește, diferențiază și aprofundează. În ce constă știutul comun? În experiența împărtășită de toți (bunăoară „ce sunt anotimpurile?"), în tot ceea ce am preluat de la părinți, în tot ceea ce am dobândit prin educație, datini, moravuri etc., într-un cuvânt în acel trecut viu în care toți membrii comunității plutesc, mai mult sau mai puțin conștienți, și în care se înscriu și se constituie noile cunoștințe. Prin cele spuse până acum nu am făcut decât să descriu întrebările și răspunsurile *comunitare*.

Dar oare în acest fel am epuizat problema întrebării? Nu cumva a rămas de discutat tocmai ceea ce era mai important, și anume: Care e obârșia întrebării? Care este natura ei? Aristotel (*Metafizica* I, prima frază) spune că toți oamenii năzuiesc, în mod firesc, spre știință. Dacă „a năzui" poate să însemne a dori,

deci aproximativ a întreba, ce poate însă însemna „în mod firesc"? Că întrebarea e înnăscută? Și ce înseamnă de fapt asta?

Firește, toate acestea privesc calea de cunoaștere prin dialog, așadar calea interindividuală, cea care are nevoie fie de dialogul verbal, fie de cel interior, fie de cel artificial (prin scris). Această cale se înscrie în problematica mai largă a înțelegerii (*das Verstehen*), o problematică în care elementele și ramificațiile lor — de pildă, observarea (contemplația), raționamentul etc. — sunt elemente înrudite cunoașterii.

2) *Răspunsul*. În comparație cu întrebarea, răspunsul pare să închidă orizontul, adică pare să-l satisfacă prin chiar faptul că răspunde întrebării, și anume spunând că așa stau lucrurile și nu altfel. Față de orizontul larg al întrebării, care presupune multe sau mai multe răspunsuri posibile, un răspuns este chiar răspunsul adevărat și, printr-asta, el este un răspuns determinat, deci unul care exclude acele răspunsuri care *nu* sunt adevărate, adică reale. Acest *nu* este esențial, fiindcă prin răspunsul adevărat *se face deosebirea* dintre el și acele răspunsuri care sunt posibile și totuși sunt false, nereale. Aceste răspunsuri sunt cele împreună cu care răspunsul adevărat este înscris în câmpul răspunsurilor posibile. Ceea ce am spus aici se încadrează întocmai în vorba lui Spinoza *omnis determinatio est negatio*, idee care apare de altfel în întregime la Platon, și anume în *Sofistul*, iar mai apoi în filozofia medievală.

Dacă la întrebarea „Cât e ceasul?", răspunsul adevărat este „Opt", acest răspuns exclude totodată toate

celelalte răspunsuri posibile (cele care *nu* spun „Opt"), dar se înscrie în câmpul răspunsurilor posibile (alte ore), eliminându-le. Negarea include, deci. De pildă, răspunsul „Verde" este tocmai de aceea absurd. Câmpul răspunsurilor posibile cuprinde tocmai înrudirea acestora cu răspunsurile egal posibile, includerea lor înlăuntrul unui câmp.

În exemplul orelor, câmpul este îndeobște cunoscut, dar în multe cazuri el nu este sau este numai în parte cunoscut, sau întinderea lui este neclară, și atunci urmează altă întrebare și (eventual) apoi o altă întrebare, adică un lanț de întrebări și răspunsuri.

Principial, orice lucru se deosebește de tot restul lumii, fie și numai prin *hic et nunc*-ul său, și asta înăuntrul deosebirii înseși (*me on*-ul *Sofistului*).

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PERSONALITĂȚI DEFINITE ȘI NEDEFINITE

Prin „personalități" înțeleg aici oamenii care apar și se manifestă în public potrivit profesiei lor, de pildă scriitori, politologi, politicieni etc.

Orice personalitate care apare în public manifestându-se fie pe cale orală, fie pe calea scrisului produce o impresie ce este concentrată apoi într-o *imagine* a sa. Ca oglindire a acelui om în ceilalți, așadar ca fel în care alții îl văd și îl percep, această imagine poate fi fidelă sau deformată.

Dar când o personalitate se manifestă în public, când ea, așadar, se pro-duce, ea este percepută *cumva*, ceea ce înseamnă că imaginea ei se concretizează într-un fel anume. Producerea ei îl reprezintă ca atare pe acel om, adică ea este el, iar el nu poate pretinde că este mai mult decât atât. Cu alte cuvinte, producția creează o imagine a omului și ea ajunge să se întipărească, la propriu și la figurat, în ceilalți. Cum s-ar spune, tu ești imaginea lor despre tine, tu ești reprezentarea lor despre ceea ce ești tu.

Imaginea, ca orice reprezentare, este statică și devine astfel un punct de referință, ea ajungând să ți se substituie. Astfel, ea se întoarce asupra ta, ți se suprapune și tu însuți devii imaginea pe care ceilalți o au despre tine, adică tu ajungi să fii un fel de a fi static înăuntrul dinamicului ce ești prin esența ta. Devii

imaginea ta, fiindcă ești răspunzător de ea, deoarece tu însuți, când ai scris sau ai spus ceva, sau când doar te-ai mărginit să apari undeva, trebuie să fi înțeles deja că ai consimțit acestei stări de fapt și că te-ai predat esenței statice de *figé* pe care ți-a conferit-o imaginea ta.

În viața noastră curentă, fiecare dintre noi suntem proteici, o succesiune de imagini în perpetuă schimbare, dar în scris fiecare dintre noi suntem ceea ce am scris, așadar o latură statică dintr-o realitate dinamică. Particularitatea acestei situații este că imaginea ta ca ființă vie este completată de imaginea pe care ți-o dă partea scrisă, publicată și tipărită a ființei tale. Această imagine, întoarsă fiind asupra-ți, te deformează în mod inevitabil, și de aceea nu mai poți să nu ții seama de ea. Mai mult, tu ajungi să fii robul ei, și asta fiindcă nimeni nu-ți spune că ceea ce ai scris nu ești tu în întregul tău și că, prin ceea ce scrii, nu poți să fii decât într-un mod parțial și static. Ești robul ei și nu poți decât să te conformezi ei, în orice caz să-i răspunzi, în speță să-i co-respunzi. Ești prins în ea și trebuie să joci potrivit ei, deoarece imaginea *te definește* și tu ajungi să-i împrumuți conturul.

Personalitățile nedefinite (asta înseamnă, potrivit accepțiunii de la început, că acestea sunt numite în mod impropriu „personalități"), adică cele care nu apar în public, beneficiază de un grad mai înalt de libertate fiindcă se dezvoltă doar prin raport cu ele însele, nefiind influențate de factori externi. Pe de altă parte, ele au față de sine o răspundere mai mare, fiindcă ele sunt singurele ce exercită un control asupra lor însele.

Vesticii: Dezdumnezeirea (*die Gottlosigkeit*). Repere: Voltaire („*écrasez l'infâme*"), baronul d'Holbach (singurul ateist dintre enciclopediști, restul fiind mai mult sau mai puțin deiști), Laplace („nu am nevoie de ipoteza lui Dumnezeu pentru a explica universul"). Dezdumnezeirea a purces de fapt din lupta împotriva *Bisericii* Catolice, iar nu, cum s-ar crede în primă instanță, din necredință. Acest proces, care a început cu Luther, a marcat totodată începutul demolării valorilor în genere: după demolarea lui Dumnezeu a urmat (o dată cu secolul al XIX-lea, cu Nietzsche și vienezii) demolarea valorilor morale. Așa se face că, în Occident, cultura trăiește de 200 de ani din demolări, această regulă având parte de foarte puține excepții.

Esticii: În Est, în perioada celor 50 de ani de comunism, credința în Dumnezeu s-a păstrat *subteran*, iar acest lucru este valabil și în cazul valorilor morale, culturale. Ca orice lucru ținut ascuns, aceste valori s-au păstrat intacte, adică încremenite, fără evoluție.

Comunismul a mers pe două căi principale:

1) Distrugerea tuturor instituțiilor culturale, interzicerea manifestărilor lor înfierate ca burgheze etc. și, prin interzicerea culturii așa-zis burgheze, distrugerea valorilor morale și culturale.

2) Minciuna, ca principiu de guvernare:

a) ascunderea realităților: a arestărilor în masă, a operelor literare, filozofice, artistice (interzise), a realităților economice; despre acestea din urmă, cu cât miza era mai mare, cu atât se spunea că merg mai bine. În general, tot ce apărea în mass-media era minciună.

b) pronarea unor valori așa-zis noi, ale „omului nou": hărnicie, devotament (partidului), lealitate, cinste, dăruire, sete de cultură, „filozofare" (comunistă) etc. — valori morale noi, dar cu semnul schimbat.

Ambele căi (a și b) au fost *impuse* prin forță, teroare, viclenie, urmarea fiind o dublă dihotomie:

1) despărțirea societății în *asupritori* (conducerea partidului, activiștii, securiștii, milițienii și organizațiile de partid) și *asupriți* (restul populației);

2) despărțirea conștiinței fiecăruia între ceea ce spunea și făcea în public și ceea ce credea și făcea în intimitate.

Rezultatul este că, după „revoluțiile" care au avut loc, popoarele ce au fost subjugate de comunism consideră că *libertatea* și *adevărul* constituie temelia, așadar premisele democrației și că instaurarea lor asigură *automat* democrația.

Numai că libertatea și adevărul, pe lângă faptul că sunt doar simple noțiuni, ba chiar niște noțiuni cât se poate de vagi, mai ascund în plus o serie de capcane primejdioase: libertatea poate fi înțeleasă ca „pot face ce vreau", iar adevărul este anevoie de îndeplinit.

Important este că „libertatea" și „adevărul" poartă, în ochii esticilor, semnul negativității: libertatea este dezrobire, eliberare, iar adevărul este hulirea minciunii. Ambele sunt considerate valori ale „normalității", valori *sine qua non* și de la sine înțelese. De unde sacralizarea libertății și, mai ales, cultivarea ei abuzivă, precum și urmărirea obsesivă a minciunii vechiului regim (comunist), o urmărire ce pare a fi cvasi-justițiară. Esticii ajung la libertate și adevăr plecând de la asuprire și minciună, și tocmai de aceea pentru ei libertatea și adevărul poartă semnul negativității.

Vesticii, de asemenea, pun sub semnul întrebării „Libertatea" și „Adevărul", mergând până la negarea lor (Care libertate? Care adevăr?), numai că o fac în cursul acțiunii permanente de relativizare și demolare a valorilor.

La estici, pozitivul libertății și al adevărului sunt negarea înrobirii și a minciunii. Ceea ce înseamnă că, pentru ei, libertatea și adevărul sunt resimțite ca incluzând înrobirea și minciuna ca *aufgehoben*, în înțeles hegelian, ca ceva ce colorează în anumit fel libertatea lor și adevărul în raport cu ei înșiși și nicidecum libertatea și adevărul în, să zicem, stare pură sau „obiectivă". Dar tocmai acest lucru nu este știut și conștientizat de către estici, de unde nedumerirea lor că aceste virtuți nu funcționează de la sine, că nu sunt, așadar, creatoare de normalitate. Declararea unui regim de libertate și adevăr, ba chiar existența unei voințe de instaurare a unui asemenea regim se dovedește încă departe de realizarea lui propriu-zisă. Dar este oare cu putință un asemenea regim?

Situația aceasta, privită cât se poate de simplu, arată că locul problemelor din regimul de asuprire și minciună a fost luat de problemele libertății și adevărului.

Pe de altă parte: Deosebirea dintre estici și vestici constă în aceea că primii abordează problemele adevărului și ale libertății având credința (sau cel puțin convingerea) în valabilitatea lor, încercând în consecință (dacă încearcă) să le facă reale, în vreme ce pentru vestici aceleași probleme au fost săpate și demolate din starea lor pură; întrucât aceste probleme au avut o destul de îndelungată tradiție de compromisuri, îngrădiri și relativizări, vesticii consideră astăzi că premisele felului nostru de a judeca sunt abstracte, poate chiar naive, și în cel mai bun caz depășite.

La noi, valorile morale continuă să fie:

1) pronate, nu transpuse în mod real în practică, dar cui îi pasă?

2) cele vechi din perioada interbelică, în realitate cele „moderne", declarate de mai bine de 200 de ani.

3) o problemă de credință (declarată), și nu de convingere.

În realitate, nu mai *credem* în valorile morale religioase sau raționale, dar, dacă ele se mențin în declarații, ne împăcăm cu lipsa credinței în ele. Nu considerăm că am trăi în miciună (așadar, una zicem și alta facem), ci că „așa e omul, nu e perfect". Atâta doar că prin ceea ce este „omenesc" înțelegem abaterile și nu vedem că în realitate au învins „păcatele", adică abaterile de la valorile morale. Moral vorbind,

trăim într-o complacență și într-o nepăsare. Valorile morale nu mai interesează, iar explicația cea mai nimerită pentru acest fapt este cea aflată la îndemâna oricui: fiindcă nimeni nu ne mai pedepsește aici, pe pământ.

Din punct de vedere publicistic, aceasta s-ar numi o „criză morală". În realitate, nu este vorba de nici o criză morală, fiindcă avem valori morale și în plus ne amăgim că mai și credem în ele, și asta tocmai pentru a nu cădea în „criză morală". La noi nu sunt „dezbateri" privind valorile morale (ele sunt considerate știute și acceptate), ci numai privind aplicațiile lor, cazuistica. Toate acestea sunt condensate cum nu se poate mai bine în *O scrisoare pierdută*, IV, scena 14, în vorbele lui Cațavencu: „Să mă ierți și să mă iubești! Pentru că toți ne iubim țara, toți suntem români!... mai mult sau mai puțin onești!"

În Occident, problema a fost înfruntată cu curaj pur încă de acum aproape 500 de ani, de către Martin Luther, când prăpastia dintre valorile morale creștine și viața clerului catolic, începând cu papalitatea, amenința să reducă aceste valori tocmai la nivelul lor pur declarativ. În cadrul Bisericii, reforma lui Luther a fost o reformă clericală, și ceea ce a urmărit a fost reîmprospătarea învățăturii creștine și nicidecum înlocuirea moralei creștine cu alte valori. Luther însuși se considera ca *Wiederhersteller des „wahren" Christentums*[1].

Această înfruntare s-a soldat cu o slăbire a chingilor morale oficiale, rezultatul fiind o morală cu

[1] Restaurator al „adevăratului" creștinism (*germ.*), n. ed.

mult mai indulgentă, dar totodată una ale cărei precepte sunt mai ușor de urmat și de crezut. Consecințele benefice ale acestei înfruntări au fost însă evidente, atât la reformatori, cât și în sânul Bisericii Catolice.

Pe marginea celor spuse, se poate înțelege mai bine deosebirea dintre credință, convingere și certitudine. Credința este o stare „afectivă" pură, convingerea este o credință susținută rațional, iar certitudinea este o atitudine rațională exclusivistă. Credința este un fapt individual, convingerea este deja discutabilitate, certitudinea este raționalitatea ce-și fixează singură criteriile convingerii pe baza rațiunii egal împărțite, adică a rațiunii uman–sociale.

– Retrăirea eliberării: dosarele Securității.

– Eliberat sau asuprit (socialism).

– Libertatea este individuală, pe când în cazul minciunii este vorba de minciuna puterii (colectiv, social).

– Deosebirea dintre noi și vestici este că noi negăm un negativ (asuprire, minciună), pe când vesticii neagă un pozitiv (valorile). Dar și ei cred că, negând, fac ceva pozitiv, dar rezultatul lor este nihilismul, pe când noi credem că, negând negativul, restabilim un pozitiv, cel tradițional, contestat de vestici.

În ultima vreme, câtorva dintre ideile vechi, pe care le-am gândit odinioară în chip răsfirat, le-am dat o formă mai coerentă și, tocmai de aceea, le adun aici.

1) *Umanizare*

Plec de la gândul că argumentul *cogito ergo sum* al lui Descartes este, formal vorbind, într-o deplină analogie cu argumentul ontologic al lui Anselm. Ca și Anselm, Descartes încearcă să scoată existența din concept. Numai că la Anselm e vorba de Dumnezeu, pe când la Descartes e vorba de „om". *Omul a luat locul lui Dumnezeu* deoarece, pentru Descartes, Dumnezeu nu mai era. Influența lui Anselm e neîndoielnică, cu atât mai mult cu cât se știe ce mare importanță are, pentru Descartes, argumentul ontologic. Analogia care există între cele două argumente poate fi susținută pe baza următoarelor motive: 1) în ambele cazuri se urmărește dovedirea existenței din analiza conceptului; 2) forța argumentației depinde de claritatea (evidența) conceptului; 3) în ambele cazuri se trece de la gnoseologie la ontologie. (În secolul al XVII-lea, aproape toate mințile filozofice originale au îmbrățișat nominalismul — Funkenstein, p. 29.); 4) în ambele cazuri, scopul pare

să fie (într-o măsură aproape egală) acela de a demonstra adevărul conceptelor (clare), adică adecvarea lor la realitate, adică corespondența concept–realitate. Numai că la Anselm miza este existența lui Dumnezeu, în vreme ce la Descartes este omul (rațiunea). La Descartes, argumentele sunt oarecum îmbinate: *cogito ergo sum* fundamentează existența sufletului meu (*Discours* IV, p. 32, r. 15–25 în ediția Gilson), apoi (p. 33, r. 20–22) *cogito ergo sum* întemeiază veracitatea în general (*règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies*)[1], apoi perfecțiunea lui Dumnezeu (p. 36, r. 29–31), iar la p. 38, r. 15–21 existența unui Dumnezeu perfect (și numai ea) întemeiază veracitatea: *car ... cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assurée qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait...*[2]

Aici, Descartes dă semne că a evoluat: 1) el se îndoiește fiindcă știe că a greșit în trecutul lui, chiar și în matematică; 2) în plus, el se îndoiește fiindcă, în trecutul științei (adică la scară culturală, nu individuală), greșeli s-au făcut tot timpul (trecutul e

[1] „... regula generală potrivit căreia lucrurile pe care le concepem în mod foarte clar și foarte distinct sunt, toate, adevărate" (*fr.*), n. ed.

[2] „căci... chiar ceea ce am considerat eu adineauri ca regulă — și anume că toate cele pe care le concepem în mod deosebit de clar și distinct sunt toate adevărate — nu este asigurată decât din cauză că Dumnezeu este sau există și că El este o ființă perfectă." (*fr.*), n. ed.

„câh"); 3) de aceea *cogito ergo sum* are caracterul de *prezentizare*: gândesc, deci exist, și prin asta se subînțelege că, pe de o parte, exist acum și, pe de altă parte, că exist simultan cu gândul, împreună cu el. Umanizarea introduce temporalitatea în timp, iar temporalitatea e înțeleasă *ab initio* în sens uman și din punct de vedere al prezentului (*ergo sum nunc*).

2) *Lumea tehnică*

Lumea în care trăim este un decor tehnic. Caracteristicile tehnicii sunt:

a) Tehnica își are obârșia în știința a cărei aplicare este. În terminologia aristotelică, știința e forma și tehnica e materia în care s-a întrupat forma. De unde rezultă că ea se întemeiază pe acea rațiune *general* umană despre care Descartes spunea că este împărțită în mod egal.

b) Tehnica, deși este complicată și presupune o invenție savantă, este cât se poate de simplu de mânuit, cu alte cuvinte ea este simplu de mânuit în sens *general* uman.

c) Tehnica este identică peste tot: pretutindeni întâlnești aceleași aeroporturi, aceleași autostrăzi, aceleași hoteluri etc., doar tipul aparatelor diferă. Așadar, tehnica este *general* uniformă.

d) Tehnica este în mod esențial *neproblematică* pentru omul de rând, iar trăsătura aceasta schimbă însăși problematica problematicii. În lumea veche, trăiam într-o lume care „punea probleme", adică problemele se nășteau din vădirea lucrurilor ce mă înconjurau și formau „mediul" meu, un mediu ce era constitutiv pentru mine ca om în general. Cu alte

cuvinte, trăiam într-o lume de probleme, iar lumea omului era o lume problematică chiar în acest înțeles.

e) În lumea modernă, mediul nu ridică probleme, și asta nu fiindcă acum aș înțelege cum funcționează televizorul sau avionul, ci fiindcă nu mă interesează acest aspect. E suficient că acest lucru este știut de cei care fac aceste aparate, mie revenindu-mi doar sarcina de a ști butoanele pe care trebuie să apăs. Pe scurt, tehnica e neproblematică fiindcă este făcută în întregime de om și, în consecință, ea nu este ceva străin de mine.

f) Lumea tehnică nu mai e pe măsura omului și nici omul nu mai e pe măsura acestei lumi în care trăiește.

g) Lumea tehnică e *neinterpretabilă*. O mașină sau un computer pot fi descrise și pot fi explicate, dar nu pot fi interpretate în nici un fel. Or, pentru noi, funcția primordială a lumii exterioare și interioare este spațiul de interpretare. De la mimica semenului până la *Kritik der reinen Vernunft* sau la Mozart — noi nu facem altceva decât să interpretăm. Așa stând lucrurile, nu pot să nu mă întreb: De ce a ajuns tehnica în stadiul acesta și de ce tocmai acum? Pentru a da un răspuns pertinent, trebuie să ne lămurim mai întâi cum stăm cu matematica. Or, ceea ce poate fi spus dintr-o dată este că, în secolele al XVII-lea–al XIX-lea, matematica a răspuns problemelor ridicate de natura anorganică.

h) Lumea tehnică nu e *selbstbeweglich*, adică nu se mișcă singură în sensul propriu al cuvântului (Aristotel, *Fizica*, II, 1).

i) Lumea tehnică nu e nici falsă (cum ar fi de vreme ce eu am făcut-o?) și nici adevărată (nu mai are față de ce anume să fie o *adaequatio*).

j) Fizica poate fi privită ca o reducție: iau în considerare *numai* ce se poate măsura și mă limitez la lumea anorganicului. Atunci „tehnica" = artefactele (intenționate) ce rezultă, artefactele fizicii.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[REGIM TOTALITAR ȘI SOCIETATE POLITICĂ]

Un regim totalitar creează o societate apolitică, în care politică nu mai face decât dictatorul, prin oamenii săi. Am trăit deci 45 de ani înțărcați de politică, ceea ce înseamnă, printre altele, și înțărcați de o societate care făcea distincția dintre interes general și interese particulare. Înțărcate au fost și filozofia, așadar gândirea proprie și independentă, și multe altele. Interesant e că, la Revoluție, nimeni nu știa, din experiență, ce înseamnă interes general. Nimeni sub 60 de ani. A nu face politică timp de 45 de ani nu înseamnă numai a nu putea fi om politic 45 de ani, ci și a face parte dintr-o societate nedemocrată, adică una în care mersul societății nu era treaba ta, mai mult: era o zonă ție interzisă, o *societate apolitică*. Într-un înțeles mai „tare": o *societate asocială*, adică doar o adunare, o îngrămădeală de oameni — „viermi", cum se pare că a spus Elena Ceaușescu când, din goana coloanei prezidențiale, ne-a văzut stând la coadă.

Într-o societate „politică", fiecare dintre noi depinde foarte mult de societate. Nu numai că fac parte din ea, dar societatea mă preia de la naștere, îmi asigură existența, îmi dă cadrul și instituțiile ei. Eu nu trăiesc numai *în* societate, ci și *prin* societate.

BCU

Viața mea e în esența ei viață în societate, și chiar și restul acela mai oblonit numit „viață particulară" rămâne închis în cercul marilor priorități fundamentale ale societății. În viața mea, eu și societatea facem una, fiindcă eu sunt societatea și înăuntrul ei am o anumită identitate, îi *aparțin*. „A aparține" înseamnă, îndeobște, a fi în proprietatea, în domeniul..., a face parte din (înțelesul slab) sau a te caracteriza prin, a te defini prin (înțelesul tare): în cazul meu, aparțin României, sunt român.

Există societăți fără viață particulară, dar nu există viață particulară fără societate. Când stau singur acasă, trăiesc o viață particulară. Când ies pe stradă, trăiesc o viață socială: sunt individ într-o societate. Acasă mă-ntorc asupră-mi, pe stradă sunt deschis spre spațiul public, spre ce-a făcut și ce face societatea. Îi „aparțin" până-ntr-atât încât nu știu cât anume sunt eu și cât sunt societatea în care trăiesc. Când întâlnesc la noi un englez sau un neamț, el e — pentru mine — 90% englez sau neamț și doar 10% ce e individual.

Ca atare, am tendința de a „judeca" (cel puțin) societatea mea, de a interveni pentru schimbarea sau menținerea ei. „Judec" societatea din punct de vedere *general*, societatea ca atare, sunt *social activ*. Această societate ca atare, în „generalul" ei, constituie interesul general reflectat în individul ce-i aparține și care sunt eu. Mă interesează cum se circulă, cât zgomot este, câți țigani, cât gunoi, dacă merg semafoarele etc.

În vremea copilăriei mele, deosebirile existente între pozițiile sociale erau mult mai accentuate, mergând aproape până la o structură pe *caste*: țăranii, servitorii, muncitorii, meseriașii liber-profesioniști și apoi profesiunile: avocat, inginer, magistrat etc. În plus, deosebirile acestea erau însoțite de credința că o atare împărțire „pe caste" va dura veșnic (tradiționalism perpetuu). *Atunci nu trăiam într-o societate în tranziție*, ci (așa se credea) într-una solidă tocmai fiindcă stabilă. Sigur, se putea trece de la o poziție socială la alta (de exemplu, prin măritiș, de la menajeră la cucoană), dar nu se prea trecea și era *mal vu*. Între Mitru, țăran și argat la bunica la țară, și noi era o prăpastie. Asta îmi arată în ce măsură societatea, pe care azi o concepem numai în tranziție perpetuă, s-a *temporalizat*.

Atunci credeam că diviziunile pozițiilor sociale vor rămâne neschimbate, fiindcă nu făceau parte — ca anotimpurile, guvernele etc. — dintre lucrurile care se schimbă. Temporalizarea societății ne-a atins la baza vieții noastre, fiindcă noi, astăzi, suntem *așezați* într-o societate de tranziție, pe când atunci eram *așezați* într-o societate stabilă. Și așa cum nici acum nu credem că societatea noastră (în tranziție, în

temporalitate) ar deveni una stabilă, nici atunci nu credeam că societatea noastră stabilă va deveni una doar de tranziție.

„Așezarea" nu este o caracteristică, ci un existențial care include un anumit orizont temporal, o anumită orientare spațio-socială și o autohrănire prin trecerea timpului (adică o societate stabilă devine tot mai stabilă, una în tranziție tot mai în tranziție). Există oare grade de tranziție? În orice caz există o *viteză*, ceea ce este foarte important.

Rămân întrebările :

– Cum și de ce (se) trece de la o societate stabilă la una în tranziție?

– Există *real*mente și o trecere de la o societate în tranziție la una stabilă? (Poate nomazii deveniți agricultori?)

– De ce *nouă* ni se pare societatea în tranziție mai „modernă" (mai „progresistă", mai *valoroasă*) decât cea stabilă?

– De ce hoardele *nomade* au devenit agricultori (*stabili*)? Obosiseră? Face parte oboseala din dialectica nomadismului (și a tranziției)?

– Elementul esențial este că o societate e stabilă când membrii ei *cred* că e stabilă (respectiv atunci când ajung să *creadă* când li se spune că e stabilă) și e în tranziție atunci când ajung să creadă când li se spune că e în tranziție.

– Trecerile — de la stabil la tranziție și de la tranziție la stabil — sunt oare egale?

– O societate stabilă *reacționează* la încercările de destabilizare, pe când una în tranziție n-are de ce și la ce să reacționeze.

– De ce aceste treceri nu sunt hegelian dialectice?

Două observații:

– O societate în tranziție este una în care membrii ei *cred* că „totul" trebuie schimbat și în care *ceea ce rămâne* e că totul trebuie schimbat.

– Pentru cei rămași cu istoria din liceu, Revoluția Franceză este exemplul clasic al trecerii de la o societate stabilă la una de tranziție.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

– Descopăr că X nu e chiar onest. De atunci îl văd altfel. Ceea ce însă nu pot să împac este că e și onest, și neonest. Că nu pot tăgădui nici onestitatea lui de ani de-a rândul, nici faptul (faptele) de netăgăduit că în cutare situație a fost neonest. Fiindcă un om este, nu-i așa?, într-un anumit fel. El se poate schimba, mai mult sau mai puțin, de-a lungul timpului, dar nu și de-a latul spațiului. Asta ar încălca principiul contradicției. Și totuși...

Unde judecăm greșit? Cum ieșim din aporia asta?

– Perioada ceaușistă a fost neagră, întunecată. Și totuși în ea au fost poeți și au fost gânditori (Noica).

– Rușii sunt un neam de apucați și o adunătură de oameni fără cuvânt. Și totuși — Tolstoi, Cehov, Dostoievski, Skriabin.

– Am fost prieteni sinceri unii cu alții, țineam la-olaltă și descopăr că unii dintre noi au fost și turnători.

– Turnătorii sunt turnători și pot fi totuși oameni buni, valoroși, *leali* chiar (în afară de momentul când te toarnă).

Neputința de a ști judecata corectă în fața fenomenului „și–și" ne-a otrăvit și ne otrăvește. Și nimeni nu se miră măcar! Or, secolul nostru a fost un

secol de „și–și". Așadar, neputința de a judeca „și–și" ne falsifică judecata despre noi, despre alții, despre vremea noastră etc. și ne creează probleme cărora, din pricina asta, nu le dăm de capăt.

Principiul aristotelic al contradicției spune că un lucru (ceva) nu poate fi în același timp, din același punct de vedere și în aceeași privință, și așa, și altfel. Iarăși, morala implică cel mai adesea dihotomia faptelor umane în bune și rele. Fiecare dintre aceste secțiuni are o clasificare de scară, iar făptașul (omul) se situează moral în funcție de nivelul lui în cele două scări, combinate pe scara: sfânt–ticălosul cel mai josnic. Scara (respectiv omul clasificat conform scării) este antagonică / dinamică. Omul implicat într-o morală luptă cu răul și încearcă să fie cât mai bun.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Serviciile Secrete sunt: 1) servicii; 2) secrete.

Ca „servicii", ele sunt bugetare, deci trebuie să dea socoteală (Parlamentului) de banii publici cheltuiți, iar ca „secrete" (adică ascunse), ele formează ceva aparte, sunt ferite de societatea civilă. Acest dublu caracter e paradoxal într-o democrație.

Caracterul „secret" al acestor servicii nu aparține naturii lor, ci naturii obiectului lor de activitate, care este „secret" deoarece împărtășiții lui îl țin ca atare, fiind împotriva unui aspect fundamental al structurii societății. Altfel spus: obiectul lor de activitate îl constituie activitatea celor care amenință, într-un fel sau altul, securitatea grupului social constituit. E ușor de văzut că această securitate de grup (națiune, neam, țară) lunecă lesne în securitatea puterii de stat (a celor „la putere" în stat) sau că Serviciile Secrete au tendința să lunece în autonomie, să se constituie ca un corp în cadrul altui corp. Această autonomie are însă, esențial, un caracter antidemocratic.

Iată-ne deci cu Serviciile Secrete într-o situație paradoxală: o societate democratică n-ar trebui să conțină în ea o structură care îi contrariază esența (Servicii Secrete) și, totodată, o societate democratică trebuie să aibă Servicii Secrete care să-i asigure

securitatea și să-i prezerve esența. Altfel spus: o societate democratică are în ea însăși „ceva" al cărui caracter este antidemocratic.

Dar cum este „amenințată" securitatea (siguranța) grupului social? Iarăși, paradoxal, prin chiar mecanismul de funcționare al democrației: la putere ajung, prin însuși gestul fondator al democrației, reprezentanții majorității rezultați în urma votului, iar ceilalți, care n-au votat cu ei, nu sunt cu ei sau cel puțin n-au fost de părere că la putere trebuiau să ajungă cei care au ajuns. Din acest punct de vedere ei sunt *contra* celor de la putere, iar cei ce sunt contra noastră sunt, *ipso facto*, dușmanul nostru.

Se vede astfel ușor care este calea pe care democrația poate să lunece într-o antidemocrație: tocmai fiindcă se întemeiază pe vot universal (deci implicit pe *pluralitatea* admisă de opinii), democrația, prin rezultatul votului, *despică* societatea în două (putere și restul), însăși pluralitatea de opinii reducându-se până la urmă doar la două culori: a celor aflați la putere și a restului.

Democrația nu este un regim rațional (cum este oligarhia elitelor), ci un *pis-aller*. În fond, slăbiciunea ei constă în faptul că e democratică numai până după vot, apoi e doxo-cratică (votul universal fiind un vot de opinii), dar totodată având pretențiile unei oligarhii elitiste. Democrația ia de la *demos* „opiniile", iar de la opinii nu ia decât numărul lor. Adică: 1) Voturile sunt o problemă numerică, deci intră în categoria cantității. 2) Votanții se exprimă potrivit *opiniilor* lor, întemeiate pe variate surse de informații, mentalități și factori externi (nivel de studii, mediu familial,

obârșie, etnie etc.), pe preocupări referitoare la probleme sociale, pe locul lor în structura societății, pe un caracter personal fie labil, fie îndărătnic, toate, așadar, elemente extrem de discutabile și, oricum, *neargumentabile științific* (cf. Aristotel, *Topica* IV).

Dialogul unei pluralități de *opinii* nu duce — și în principiu nici nu poate duce — la un consens, ci doar la consolidarea pozițiilor participanților și la transformarea opiniilor în *mentalități* sau la descoperirea „mentalităților" în spatele opiniilor. La capătul unui dialog argumentativ de opinii care caută „consensul", tot ce se obține este adâncirea deosebirilor și cearta dintre mentalități. Pluralitatea opiniilor nu poate fi depășită prin dialog, fiindcă „opinia" are un temei dialectic, și nu unul științific (Aristotel, *ibid.*).

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Popoarele care muncesc trăiesc două feluri de viață: 1) orele de muncă; 2) orele de odihnă/răgaz, în care orele de odihnă/răgaz sunt răsplata celor de muncă — și de aici morala. Viața care pendulează necontenit în felul acesta este obligatoriu *morală*. Răgazul (plăcerea) se dă ca *răsplată*.

Morală *răsplătitoare* e și morala creștină, unde viața bună e răsplata unei vieți virtuoase, curate. În fond însă, e vorba de viața de renunțări, de abțineri, de stăpânire de sine și atunci răsplata, antinomic vorbind, ar fi o viață de plăceri, de nestăpânire. Ideea de răsplată transpare, dacă ți s-a întâmplat ceva plăcut, și în șablonul „Dumnezeu te-a răsplătit". — Pentru ne-moraliști, plăcerea este un drept, nu o răsplată. Plăcerea ca drept înseamnă, firește, hedonism.

Dar oare morala răsplătitoare implică și un păcat originar, sau măcar o condiție de plecare inferioară, dacă nu chiar una negativă? Sau se întemeiază pe statistică?

„Putere" am când îmi iau și-mi asigur singur plăcerea, nu când o primesc ca răsplată de la un altul.

– Timpul în morala răsplătitoare: fapta ca *proteron* și răsplata ca *hysteron*. Munca/virtutea determină (aduc cu sine) răsplata (v. mai jos).

– *Instanța* (care ia chipul judecătorului) introdusă în și prin morala răsplătitoare: Dumnezeu, apoi biserica, apoi instanțele laice de judecată. Ideea că fapta (munca) trebuie să fie *constatată* de o instanță din afara relației faptă–răsplată, că fapta nu *implică* răsplata, că nu e o lege fizică, o „necesitate", ci că trebuie provocată de o instanță (de alt-ceva) morală.

Morala răsplătitoare pune și o problemă de prioritate: morala implică anterioritatea ei față de răsplată, deci și prioritatea ei. Morala nu declanșează răsplata, precum o cauză efectul, dar are anterioritate ontologică, adică de existență, nu de valoare: o faptă este (sau poate fi) și fără răsplată, pe când răsplata presupune fapta, fiind un concept relativ. Fapta nu implică răsplata, dar o ex-plică.

Morala creștină este construită pe triada: faptă–instanță–răsplată și este o morală *nordică*, de climă, în care viața este o povară, iar supraviețuirea, o problemă zilnică Aici, virtutea justifică răsplata. Pentru *sudici*, în schimb, primar e hedonismul. Aici viața nu e o povară, ci o plăcere, iar plăcerea nu e o răsplată, ci un *dat*. Hărnicia nu e obligatorie pentru supraviețuire, ci o virtute *qua* virtute, adică morală pură. Plăcerea nu are nevoie de justificare, de *background*; ea stă originar în lumină, este „lumina însăși". Leneșul nu e un declasat, un vai de el, ci un om *liber* (vezi Diogene), un original. La fel copiii de la Napoli, la fel cerșetorii de sub podurile Senei.

Cultura occidentală e o cultură a întrebărilor (cu sau fără răspunsuri), nu una a învățăturilor. (Să fie *Socrate* de vină?) Așadar, o cultură a catehismelor, a persistenței întrebărilor în educație (în „procesul educațional", ca să vorbim pretențios) și, la urma urmelor, a persistenței *stării de întrebare* în noi ca ființe întrebătoare. Există o adevărată plăcere a „stării de întrebare". Din acest punct de vedere, *dialogul* este un fel oblic de a suprima starea de întrebare. Adică ieșim din starea de întrebare în care ne aflam, dar nu *direct* (dându-*ne* răspunsul), ci prin intermediere: întrebarea *mea* are răspunsul *meu*, care se transformă într-o „opinie" care se supune apoi schimbului de opinii, adică dialogului.

Dialogul poate fi însă privit și altfel, și anume socratic: eu *nu am „opinie"*, deci întreb pe alții (mai știutori). Astfel, dialogul se reduce iar la întrebare, dar o întrebare de rangul doi, o întrebare provenită din aporie (cartea A și B din *Metafizica* lui Aristotel), din „lipsă de cale", din eșec.

Aporia e un fel de întrebare la pătrat: o întrebare dublată de conștiința că n-am răspunsul, că nu știu răspunsul, că nu sunt în stare să dau răspunsul, o întrebare „instalată", de genul „ce este sufletul?", „este

sufletul nemuritor?" și, la urmă, „există Dumnezeu?". Aporiile sunt *temeiul* pe care construim restul: cultura, învățăturile etc. și ele sunt întrebările „instalate" ca atare, cu statut secular, milenar.

În general însă nu ne place să consimțim la un temei negativ.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA ÎNTÂI

DESPRE OGLINDĂ

Textul a fost scris de Dragomir în februarie 1945, la doi ani de la revenirea sa de la Freiburg și la câteva luni după ce (în noiembrie 1944) este demobilizat de pe front. Se pare că subiectul ca atare i-a fost sugerat de Tudor Vianu, care, numit în 1945 la conducerea Teatrului Național, îi cere paginile pentru unul dintre „Caietele" Teatrului. În chiar ziua în care își luase de la dactilografiat eseul, Dragomir îl întâlnește pe Mircea Vulcănescu la ștrand și îi lasă un exemplar spre lectură. A doua zi, Vulcănescu îi înapoiază textul cu observațiile lui scrise în creion pe una dintre contrapagini.

Varianta existentă în acest volum a urmat — nu fără câteva intervenții stilistice — chiar textul exemplarului citit de Vulcănescu, drept care ea reproduce întocmai observațiile și marginaliile acestuia.

Observațiile lui Mircea Vulcănescu la textul *Despre oglindă* al lui Alexandru Dragomir:

„Diferența e sensibilă în deosebirea dintre:

a) a se *oglindi* și

b) a se *uita în oglindă*

Sensul activ al «uitării» în oglindă față de cel pasiv al eului în oglindire (în care oglinditul e obiect, ca și imagine a lui).

BCUJAS BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

Și apoi justețea jocului de cuvinte mă «uit» în oglindă. Mă «uit», adică uit de mine (agent), ca să mă aflu pe mine (obiect, de identificat și suprapus cu simțul intern despre mine).

De aceea, uitatul în oglindă poate fi o aventură *gravă* a ființei conștiente: descoperă o dimensiune neexistentă a existenței tale absolute, neexistență suprapusă pe constatarea (reprezentarea) fizică a unei existențe care *nu ești* tu. Vezi *fictiv* reprezentarea, nu vezi pe acel *cine* care ești.

Cred că trebuie dezvoltat și acest aspect al *oglindirii* în care *eul* este retras din centrul privirii și ceea ce vede în oglindă e *altceva*. Și această oglindire ridică probleme grele asupra modului de *a fi*. Căci vezi în neant ceva care e aievea.

Dar acest mister al oglindirii e deosebit de acela al uitării în oglindă.

Și mai e jocul oglinzilor: proiecția infinită a eului în fața a două oglinzi puse față în față. Aici *eul* dispare, în unicitatea lui, prin repetarea nesfârșită a fantasmei care îi răpește realitatea legată de sentimentul direct trăit al unicității existentului eu. Narcisismul ar fi exact inversul. Străpungerea fantasmei spre a ajunge la contactul spiritual cu eul, dincolo de chip. Atunci nu te mai poți despărți. Căci în fond nu te mai *vezi*.

Cred că trebuie dezvoltat."

[SPUS ȘI NESPUS]

Textul face parte din caietul A I 12 („Caietul negru"), una dintre cele mai importante piese ale arhivei, „elaborat" ca jurnal de idei și având o „componentă existențială" destul de bine marcată. Este un caiet de 271 de foi, îmbră-

cat în coperte de vinilin negru imitând paiul împletit, numerotat din două în două pagini, începând cu pagina a șaptea; în total 141 de pagini. Cu rare excepții (în cazul a nouă pagini), caietul este scris numai pe paginile numerotate, cele din dreapta. Sunt acoperiți următorii ani: 1979–1985; 1989–1992; 2001. Sunt ani care nu conțin mai mult de o însemnare–două. Textul *Spus și nespus* ocupă paginile 3–5 și 7–19. Este menționată data redactării: 15. 9. 1979 și 20. 9. 1979. Scris cu pastă neagră.

[CELE ȘASE DIRECȚII DE MIȘCARE ÎN SPAȚIU]

Textul face parte din caietul A I 12 („Caietul negru") și este scris începând cu 17. 4. 1981. Ocupă paginile 43–49, scrise cu pastă neagră. Am descărcat textul de citatele grecești, relativ abundente, păstrând doar corespondentul lor în română.

TREZITUL DIMINEAȚA

Textul face parte din caietul A I 13 („Caietul verde"), care are același format și aceeași grosime ca și „Caietul negru". Este îmbrăcat în coperte de vinilin verde și este numerotat, începând cu pagina a treia, de la 1 la 57, pe paginile din dreapta. Caietul nu conține decât *Trezitul dimineața* și textele menționate în continuare în acest volum. Restul paginilor este gol. Sunt scrise numai paginile din dreapta, cele din stânga fiind folosite, rareori, pentru inserturi și observații la paginile din dreapta. *Trezitul dimineața* acoperă paginile 3–17, scrise cu pastă albastră. Nici un text nu este datat. Ținând cont de grafie, toate textele din acest caiet au fost scrise cel mai probabil în anii '80.

UZURA

Textul face parte din caietul A I 13 („Caietul verde") și acoperă paginile 19–25, scrise cu pastă albastră. Ținând cont de grafie, a fost scris cel mai probabil în anii '80.

GREȘEALA

Textul face parte din caietul A I 13 („Caietul verde") și acoperă paginile 27–45, scrise cu pastă albastră. Ținând cont de grafie, a fost scris cel mai probabil în anii '80.

ȚINUTUL URÂTULUI-SCÂRBOSULUI

Textul face parte din caietul A I 13 („Caietul verde") și acoperă paginile 51–57, scrise cu pastă albastră. Ținând cont de grafie, a fost scris cel mai probabil în anii '80.

PROGRESUL

Textul, sub forma punctării unor idei, se află într-un caiet de 48 de file din hârtie velină, caietul A I 15, numerotat de către Dragomir, ca de obicei, în colțul din dreapta sus doar pe paginile din dreapta. Cele 11 pagini astfel numerotate sunt acoperite în întregime de textul amintit. Restul caietului e gol. Textul a fost scris cu pastă albastră, cel mai probabil la sfârșitul anilor '80.

ACTORUL

Textul face parte din caietul A I 12 („Caietul negru"), paginile 91–101. A fost scris în 14. 2. 1989, cu pastă neagră.

CE ÎNSEAMNĂ „A DEOSEBI"?

Textul se află în caietul A I 23 („Caietul VARIA") la paginile 5–15 și, judecând după grafie, după cele două

tipuri de pastă folosite și după scrierea alternativă cu „â" și „î", el are neîndoielnic două perioade de elaborare: una la sfârșitul anilor '80 (e vorba de textul scris pe paginile din dreapta, cu pastă albastră subțire și cu „â") și alta în prima parte a anilor '90 — textul scris pe paginile din stânga, cu pastă albastră groasă și cu „â". Întrucât notațiile de pe paginile din stânga intervin la un moment dat al textului sub titlul *Notă* și au în text o poziție de sine stătătoare, dezvoltând amplu problema lui „ceva", le-am inserat în locul în care ni s-a părut cel mai potrivit, delimitându-le de restul textului prin pauze distincte.

[ATENȚIA ȘI CELE CINCI PLECĂRI DIN PREZENT]

Textul se află în caietul A I 20 („Caietul urs"), la paginile 5–43. A fost scris la Gura Râului și Sibiu în anul 1990, cu pastă neagră. „Caietul urs" (numit astfel pentru că are imprimat pe copertă un urs precar desenat) este un caiet velin de cca 100 de foi, numerotat și scris, începând cu pagina primă, de la 1 la 73. Restul caietului este gol. Pe lângă textul prins în acest volum, caietul mai cuprinde notații și un conspect al volumului autobiografic al lui Jung în limba franceză (*Ma vie*). Pe coperta caietului Dragomir a scris „Gura Râului–Sibiu, 1990", iar pe pagina 3 „Gura Râului, iunie–iulie 1990".

STRĂINĂTĂȚI BANALE ALE OMULUI

Textul acesta este scris de Dragomir (mai degrabă „transcris", dacă judecăm după aerul îngrijit al paginilor) pe 13 foi A 4, față, cu pastă neagră, și numerotat de la 1 la 7 pentru prima parte a textului (I. *Ce înseamnă „viața mea"*) și de la 1 la 6 pentru cea de-a doua (II. *Eul și lumea*). Pe pagina întâi, în colțul din drepta sus, scrie cu roșu „două

exemplare", indicație pentru persoana care a bătut la mașină, căci separat există și exemplarul al doilea al unei variante dactilografiate. Textul nu este datat și este pentru prima oară după 1945, după eseul *Despre oglindă*, că Dragomir dă atâta atenție unui text al său încât îl transcrie pe curat și apoi îl dă la dactilografiat. S-ar putea ca el să fi fost destinat uneia dintre prelegerile din Intrarea Lucaci, dar participanții la aceste prelegeri, în lipsa unor notițe exprese, nu pot să spună dacă este sau nu așa. Judecând după scris, textul a fost redactat la sfârșitul anilor '80 sau începutul anilor '90.

Partea I, spre deosebire de a II-a, nu avea un titlu, drept care, lângă cifra marcată I, am pus ca titlu *Ce înseamnă „viața mea"*. Am intervenit substanțial în forma originară a textului, dată fiind abundența de anacolute și de neglijențe gramaticale și stilistice de tot felul, cu gândul de a obține o fluiditate a textului și o claritate sporită în exprimarea ideilor.

DESPRE TREI ÎNDELETNICIRI ALE FILOZOFULUI

Textul acesta reprezintă una dintre prelegerile private ținute de Alexandru Dragomir în grupul restrâns care se întâlnea când și când în Intrarea Lucaci. Nu a fost prins în volumul *Crase banalități metafizice* întrucât, spre deosebire de textele din acel volum, care au fost reconstruite pornind de la note și de la înregistrări audio, acesta este în întregime redactat de Alexandru Dragomir. Așa stând lucrurile, am considerat că este firesc ca el să-și găsească locul alături de celelalte texte olografe. Este scris cu pastă albastră pe trei foi A 4 față și verso. Nu este datat, dar prelegerea ca atare a fost ținută la începutul anilor '90.

[LIBERTATEA ȘI CUNOAȘTEREA DE SINE]

Textul se află, sub titlul *Libertatea*, în caietul A I 23 („Caietul VARIA"), la paginile 55–67. Este scris cu pastă albastră, cel mai probabil în prima parte a anilor '90.

MORALA MORALEI

Textul se află în caietul A I 23 („Caietul VARIA"), la paginile 38–47. Este scris cu pastă albastră, cel mai probabil în prima parte a anilor '90.

GREȘELI ȘI DESTIN

Textul se află în caietul A I 30, la paginile 59–72. Este cel mai „discontinuu" dintre textele dragomiriene, fiind alcătuit când din scurte fragmente de sine stătătoare, marcate cu liniuțe, când din scheme. Am păstrat acest aspect de „șantier". După ortografia folosită este situabil în anii '95. A fost scris cu pastă albastră.

[BINE ȘI RĂU]

Sub acest titlu au fost comasate două texte diferite: unul, fără titlu, din caietul A I 30, paginile 49–54, iar celălalt din caietul A I 31, intitulat *Lupta dintre bine și rău*, de la paginile 53–59. Ambele texte, scrise cu pastă albastră, provin din anii '95.

SCRIS ȘI ORAL

Există trei forme ale acestui text. Prima este o foaie volantă de caiet de matematică format obișnuit, scrisă pe ambele părți și cu aspect evident de ciornă. Poartă titlul *Scrisul*. Cu același titlu apare forma elaborată din caietul

A I 23 („Caietul VARIA"), la pp. 49–53, cu trimiteri amplificate la sursele eline. În sfârșit, sub titlul *Scris și oral*, pe o foaie volantă mare (A 4), există o a treia variantă, care reprezintă copierea (cu prescurtări) a textului din „Caietul VARIA", în vederea, pare-se, a prezentării temei într-una din prelegerile (neînregistrate pe bandă) din Intrarea Lucaci. Nici una dintre aceste trei forme nu poartă o dată; potrivit grafiei și contextului din „Caietul VARIA", textele au fost scrise după 1995.

ISTORIA

Sub acest titlu au fost comasate trei texte diferite: unul din caietul A I 31, intitulat *Istoria* (paginile 101–105), altul din caietul A I 34, intitulat *Funcția istoriei* (paginile 107–108), în sfârșit un al treilea din caietul A I 36, intitulat *Istorie* (paginile 23–26). Cele trei texte au fost scrise în perioada 1995–1999.

[DESPRE UNICITATE]

Paginile acestea sunt extrase dintr-un caiet velin cu spirală (A I 29), pe a cărui copertă Dragomir a scris „Gura Râului, 1994". Însă data aceasta indică doar momentul când caietul a fost început, ultima datare urcând până în anul 1999. În prima lui parte (de la p. 3 și până la p. 37), caietul cuprinde conspecte (de pildă, Otto Friedrich Bollnow — *Mensch und Raum*, 1963, Aristotel — *Categorii*, Nietzsche — *Der Wille zur Macht*) și citate din Schopenhauer pe tema timp–spațiu–schimbare din *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Paginile numerotate de Dragomir în continuare de la p. 39 la p. 65 sunt goale, iar paginile de la p. 67 la p. 71 conțin extrase din ediția franceză a cărții lui Oliver Sacks (apărută în engleză în 1985),

L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau. Pe p. 71 sus, Dragomir a scris „EU", iar caietul este acoperit până la p. 103 de notarea unor gânduri proprii care merg de la fragmente de două–trei rânduri și până la texte ample. Caietul este numerotat până la sfârșit. Paginile 105–127 sunt goale. Paginile 131, 132, 133 și apoi 137 conțin un jurnal eliptic care se întinde, pesemne, pe toată perioada sejurului din 1994 la Gura Râului: joi 30 iunie–vineri 23 septembrie. Textul [*Despre unicitate*], fără titlu în original, este cel mai întins din tot caietul (paginile 82–103). Deasupra lui, cu creion roșu, este scris „București, septembrie 1999". Foile sunt scrise pe ambele părți, cu pastă albastră.

[DESPRE NONSENSUL TRECUTULUI ȘI VIITORULUI]

Textul face parte din caietul A I 29 și acoperă paginile 77–81, scrise cu pastă albastră. Nu are titlu. Anul 1999.

PARTEA A DOUA

Întrucât în *Partea a doua* a volumului este vorba de texte multe de mică întindere, ne vom rezuma în cele ce urmează la menționarea sursei textului și la data exactă sau — când ea nu este marcată de autor — la cea probabilă a redactării lui.

[DESPRE BĂTRÂNEȚE] – foaie volantă (4 pagini A 5) în creion, sfârșitul anilor '40

[SECURITATEA VIEȚII] – două foi volante A 5 în creion, 12. 7. 1948

[ÎNȚELEGEREA] – în caietul A I 12, pp. 21–25 („Caietul negru"), cu pastă neagră, 18. 11. 1979

SCHIȚĂ DESPRE TEHNICĂ – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 37–41, cu pastă neagră, 2. 12. 1980

[EXTERIORIZARE ȘI COMUNICARE] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 51–53, cu pastă neagră, 3. 8. 1981

[O LUME A ȘTIINȚEI FĂRĂ MORALĂ] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 67–71 și 73 –75, cu pastă albastră, 12. 3. 1983 și 30. 4. 1983

NEMURIREA SUFLETULUI, BĂBEȘTE – în caietul A I 13 („Caietul verde"), pp. 47–49, cu pastă neagră, anii '80

EXCURS DESPRE ÎNTREBARE – foaie volantă, cu pastă albastră și neagră, anii '80

[TIMPURILE PLINE ȘI TIMPURILE GOALE ALE ISTORIEI] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 86–89, cu pastă albastră, 13. 2. 1989

UNICITATE (*EINMALIGKEIT*) – în caietul A I 18, pp. 3–11, cu pastă albastră, 1989

NEȘTIINȚA – în caietul A I 18, pp. 3–11, cu pastă albastră, 1989

TALENT (ÎNZESTRARE) – în caietul A I 24, pp. 3–7, cu pastă neagră, 1989

[PATRU PUNCTE INTRODUCTIVE LA INTERPRETAREA LA *PHILEBOS*] – în caietul A I 19, pp. 3–9, cu pastă albastră, anii '80–'90

TERMINARE – în caietul A I 20 („Caietul urs"), pp. 45–51, cu pastă neagră, 1990

[DE LA „PROSTIE" LA „EROARE"] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 103–105, cu pastă albastră, 29 noiembrie 1990

[„CUNOAȘTE-TE PE TINE ÎNSUȚI"] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 107–113, cu pastă albastră, 10. 12. 1990

MINCIUNA – foaie volantă, cu pastă albastră, anii '90

[DESPRE ADEVĂR] – sub acest titlu au fost puse laolaltă un fragment din carnetele *Semințe* (A II 1) și două foi volante, purtând titlul *Adevărul absolut* și, respectiv, *Adevăr și numire*, care, în textul de aici, au devenit subtitluri. Pastă albastră, anii 1990

INTEGRITATE – două foi volante, scrise cu pastă albastră, anii 1990

A ȘTI – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 117–121, cu pastă albastră, 1992

[ABSTRACȚIE ȘI INDIVIDUAL] – în caietul A I 22, pp. 25–27, cu pastă albastră, 1992

MÂNUIREA NEPREVĂZUTULUI – în caietul A I 22, pp. 37–39, cu pastă albastră, 1992

RESPONSABILITATEA INTELECTUALULUI – în caietul A I 23 („Caietul VARIA"), pp. 17–21, cu pastă albastră, anii '95

[TRUPESC. ORIENTAREA BIPEDĂ. SIMȚURI] – în caietul A I 23 („Caietul VARIA"), pp. 23–25 și 27–31, cu pastă albastră, anii '95

UNIFORMĂ ȘI GRADE – în caietul A I 23 („Caietul VARIA"), pp. 33–37, cu pastă albastră, anii '95

GÂNDIRE INDIVIDUALĂ ȘI GÂNDIRE DELEGATĂ – în caietul A I 23 („Caietul VARIA"), pp. 27–31, cu pastă albastră, anii '95

[COMUNISMUL ȘI IN-COMPETENȚA] – în caietul A I 23 („Caietul VARIA"), pp. 73–74, cu pastă albastră, anii '95

MIȘCAREA – în caietul A I 28, pp. 21–25, cu pastă albastră, 1995

MODERNUL – în caietul A I 32 (Caietul VRAIȘTE I), pp. 9–10 și 16, cu pastă albastră, 1997

CUNOȘTEREA CA PIEDICĂ A TRĂIRII VIEȚII – în caietul A I 33, pp. 49–50, cu pastă albastră, Gura Râului iulie–septembrie, București septembrie 1997

ÎNTREBARE, RĂSPUNS, NEGAȚIE – în caietul A I 33, pp. 51–55, cu pastă albastră, Gura Râului iulie–septembrie, București septembrie 1997

PERSONALITĂȚI DEFINITE ȘI NEDEFINITE – în caietul A I 33, pp. 57–59, cu pastă albastră, Gura Râului iulie–septembrie, București septembrie 1997

VEST ȘI EST – în caietul A I 33, pp. 59–62 și 66, cu pastă albastră, Gura Râului iulie–septembrie, București septembrie 1997

UMANIZARE, DENATURIZARE – în caietul A I 36 (Caietul „Eu I"), pp. 16–19, cu pastă albastră, 1998–1999

[REGIM TOTALITAR ȘI SOCIETATE POLITICĂ] – în caietul A I 36 (Caietul „Eu I"), pp. 55–57, cu pastă albastră, 1998 – 1999

SOCIETATE DE TRANZIȚIE – în caietul A I 36 (Caietul „Eu I"), pp. 58–60, cu pastă albastră, 1998 – 1999

TEORIA LUI „ȘI–ȘI" – în caietul A I 36 (Caietul „Eu I"), pp. 61–63, cu pastă albastră, 1998–1999

SERVICII SECRETE – în caietul A I 37 (Caietul VRAIȘTE II), pp. 5–10, cu pastă albastră, 2000

MORALA RĂSPLĂTITOARE – foaie volantă, cu pastă albastră, 2000

ÎNTREBAREA – foaie volantă, cu pastă albastră, 2001

BCU IAȘI / LIBRARY

CUPRINS

Notă asupra ediției 5

PARTEA ÎNTÂI

Despre oglindă 13
[Spus și nespus] 20
[Cele șase direcții de mișcare în spațiu] 28
Trezitul dimineața 33
Uzura 40
Greșeala 45
Ținutul urâtului-scârbosului 59
Progresul 64
Actorul 72
Ce înseamnă „a deosebi"? 79
[Atenția și cele cinci plecări din prezent] 90
Străinătăți banale ale omului 106
Despre trei îndeletniciri ale filozofului 120
[Libertatea și cunoașterea de sine] 129
Morala moralei 139
Greșeli și destin 146
[Bine și rău] 161
Scris și oral 172
Istoria 179
[Despre unicitate] 190
[Despre nonsensul trecutului și viitorului] 209

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA A DOUA

[Despre bătrânețe] 217
[Securitatea vieții] 220
[Înțelegerea] 222
Schiță despre tehnică 225
[Exteriorizare și comunicare] 229
[O lume a științei fără morală] 231
Nemurirea sufletului, băbește 234
Excurs despre întrebare 237
[Timpurile pline și timpurile goale
ale istoriei] 239
Unicitate (*Einmaligkeit*) 243
Neștiința 247
Talent (Înzestrare) 249
[Patru puncte introductive la interpretarea
la *Philebos*] 251
Terminare 258
[De la „prostie" la „eroare"] 260
[„Cunoaște-te pe tine însuți"] 262
Minciuna 265
[Despre adevăr] 267
Integritate 271
A ști 276
[Abstracție și individual] 278
Mânuirea neprevăzutului 281
Responsabilitatea intelectualului 283
[Trupesc. Orientarea bipedă. Simțuri] 289
Uniformă și grade 296
Gândire individuală și gândire delegată 300
[Comunismul și in-competența] 304
Mișcarea 306

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Modernul 310
Cunoașterea ca piedică a trăirii vieții 314
Întrebare, răspuns, negație 317
Personalități definite și nedefinite 322
Vest și Est 324
Umanizare, denaturizare 330
[Regim totalitar și societate politică] 335
Societate de tranziție 337
Teoria lui „și–și" 340
Servicii Secrete 342
Morala răsplătitoare 345
Întrebarea 347

Surse bibliografice 349

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactare și corectură
HORIA GĂNESCU

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

Apărut 2005
BUCUREȘTI–ROMÂNIA

Lucrare produsă de EXCLUS PROD S.R.L.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

PROW 275/05

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

60 de meditații despre tot ce vrei și ce nu vrei: despre oglindă, despre trezitul dimineața, despre unicitate, despre destin, despre greșeală, actor sau uzură; despre teritoriul lui „câh", despre nemurirea sufletului, despre minciună, prostie sau servicii secrete; despre bătrânețe, tehnică, comunism; despre ce înseamnă să-ți alegi viața; despre uniformă și grade, despre simbolismul orientării, despre...

Deja cu *Crase banalități metafizice*, apărută la Humanitas în 2004, Alexandru Dragomir a adus în filozofia românească un aer de prospețime pe care nu îl mai întâlniserăm de la Noica încoace. Acest nou volum, scos la lumină de Gabriel Liiceanu din puzderia celor peste 100 de caiete care alcătuiesc „arhiva Dragomir", ne încântă iar prin strălucirea unei minți formate în anii '40 în contact direct cu personalitatea lui Heidegger.

Atenție, însă! Dragomir nu face asociații speculative impresionante de tip eseistic în marginea unei teme care îl provoacă înspre o „idee" originală. El vrea să vadă ce anume aflăm dacă suntem dispuși să trecem dincolo de aparența tocită a obiectelor familiare. Ceea ce îl preocupă pe el este extra-ordinarul lucrurilor ordinare, înțelesul ascuns al obiectelor și întâmplărilor umile care ne înconjoară și care, înconjurându-ne clipă de clipă cu sub-înțelesurile lor, ne alcătuiesc viața, terminând prin a fi, *tocmai ele*, cele mai importante. Sub ochii noștri, în urma acestor „exerciții" atât de unitare în formidabila lor varietate, se conturează teritoriul vast al unei *filozofii domestice*.

De același autor, în curs de apariție:
Caietele timpului

ISBN 973-50-0988-9
5 948353 006063